HISTORIA DE LAS DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES

EN MÉXICO, CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE (SIGLOS XVIII-XXI)



Catherine Lacaze
Ronald Soto-Quirós
Ronny J. Viales-Hurtado
Editores

HISTORIA DE LAS DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES EN MÉXICO, CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE

(SIGLOS XVIII-XXI)

HISTORIA DE LAS DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES EN MÉXICO, CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE

(SIGLOS XVIII-XXI)

Catherine Lacaze
Ronald Soto-Quirós
Ronny J. Viales-Hurtado
(editores)

371.97

H673h

Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI). / Catherine Lacaze, editora; Ronald Soto-Quirós, editor, y Ronny J. Viales-Hurtado, editor. 1. edición – San José, Costa Rica. - Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019.

263 pp.; fotografías, mapas b/n.

26 x 18 cm.

Impreso en el SIEDIN.

Colección Nueva Historia Contemporánea de Centroamérica.

ISBN 978-9968-919-56-2.

1. Desigualdad social. 2. Discriminación racial. 3. Marginalidad. 4. Grupos minoritarios. 5. Migración. 6. Demografía-aspectos sociales. 7. Exbalin, Arnaud, autor. 8. Tlili, Sarah, autora. 9. Estaba Amaiz, Roraima, autora. 10. Acón Chan, Lai Sai, autora. 11. Sefil, Marc, autor. 12. Viales-Hurtado, Ronny J., autor. 13. Sancho Domingo, Carlos, autor. 14. Erquicia Cruz, José Heriberto, autor. 15. Large, Sophie, autora. 16. Murillo Chinchilla, Verónica, autora. 17. Cabezas Vargas, Andrea, autora. 18. Galán López, Felipe Javier, autor. 19. Zárate, Julio, autor. I. Colección.

Diagramación y corrección de pruebas: Baruc Chavarría Castro.

Diseño de la portada: David Chavarría Camacho.

Fotografía de portada: Pintura «De español y mestiza, castiza» de Miguel Cabrera, México, 1763.



Centro de Investigaciones
Históricas de América Central





Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC).
Universidad de Costa Rica-EUCR.
Ameriber-Université Bordeaux Montaigne.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

La temática de lo "étnico" y "racial" en América Latina ha sido abordada en múltiples ocasiones desde ángulos diversos y desde disciplinas diferentes, tratando de distintos períodos históricos, enfatizando en áreas determinadas de la región o centrándose en países específicos. Dichos estudios se han desarrollado bajo el enfoque de problemáticas muy variadas: el mestizaje, la etnicidad, la "raza", el racismo, la nación, los nacionalismos, las identidades nacionales, las identidades culturales, las migraciones, la ciudadanía, la discriminación, el multiculturalismo, etc[1].

En cuanto a la problemática de las "desigualdades", en general, también ha sido retomada desde perspectivas diversas y, especialmente, han tenido mucho auge los estudios sobre las desigualdades socioeconómicas. Los trabajos sobre esta temática se han multiplicado y podemos localizar análisis sobre las desigualdades sociales de salud, las desigualdades sociales en la escuela, las desigualdades de género, las desigualdades ecológicas y de desarrollo sostenible entre otras.

En lo referente a las "desigualdades", diferencias o inequidades y lo considerado como "étnico-racial", tradicionalmente las publicaciones han utilizado la terminología de "desigualdades raciales" en América Latina[2]. Algunos han preferido emplear la idea de "desigualdades racistas"[3] y en algunos casos incluso se ha hablado de desigualdades de "raza". Más recientemente, ciertos autores han empleado la idea de desigualdades sociales o socioeconómicas y políticas

1 La bibliografía sobre estos temas es extensísima y ha sido producida en múltiples latitudes, citemos solamente algunas referencias de amplia difusión internacional: Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press, 1990); Nancy Leys Stepan (comp.), *"The Hour of Eugenics". Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca; London: Cornell University Press, 1991); Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (London; Sterling, Virginia: Pluto Press, 1997); Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt, *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 2003); Diego A. Von Vacano, *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin America/Hispanic Political Thought* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2012); Vincent C. Peloso, *Race and Ethnicity in Latin American History* (New York: Routledge, 2014); Mara Loveman, *National Colors. Racial Classification and the State in Latin America* (New York: Oxford University Press, 2014); y Edward E. Telles and the Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA), *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latina America* (Chapel Hill, N.C.: The University of North Caroline Press, 2014).

2 Un ejemplo reciente de este término de "desigualdad racial" puede verse en: Isar P. Godreau Santiago, Miriam F. Morales Suárez, Mariluz Franco Ortiz y Ángel Suarez Rivera, "Color y desigualdad: estudio exploratorio sobre el uso de escalas de color de piel para conocer la vulnerabilidad y percepción del discrimen entre latinos y latinas", *Revista Umbral* 14 (dic. 2018): 33-80, http://umbral.uprrp.edu/revista/n-14-conocimiento-contribuciones-y-consciencia-afrodescendiente-primer-numero/color-y-desigualdad-estudio-exploratorio-sobre-el-uso-de-escalas-de-color-de-piel-para-conocerla-vulnerabilidad-y-percepcion-del-discrimen-entre-latinos-y-latinas/ [consultado el: 30/05/2019].

3 Obsérvese el empleo de esta expresión en este documento: Luis Ortiz Hernández, César Iván Ayala Guzmán y Diana Pérez-Salgado, "Posición socioeconómica, discriminación y color de piel en México", *Perfiles Latinoamericanos* 26, no. 51 (2018): 215-239, http://www.scielo.org.mx/pdf/perlat/v26n51/0188-7653-perlat-26-51-215.pdf [consultado el: 30/05/2019].

según, por o vinculadas al color de piel[4]. Otros se han volcado a llamarlas desigualdades por ascendencia o pertenencia étnico-racial[5]. De igual modo, se ha expresado la idea de la dimensión racial, étnico-racial o socio-racial de las desigualdades sociales[6]. En este sentido, podemos encontrar interesantes análisis sobre las desigualdades y lo étnico-racial en la educación, en el mercado de trabajo, en el ingreso familiar, etc.

Es evidente que siempre nos hallaremos frente a la dificultad de poder desligar el estudio de las diferentes desigualdades. Éstas usualmente se encuentran entrelazadas[7]. Como indica Ascensión Baraño: "Las diversas formas de desigualdad […] se encuentran interseccionadas con categorías de diferencia que pueden configurar por sí mismas tipos específicos de desigualdad, no totalmente reductibles a las primeras. Es el caso de las categorías "raciales", de edad y de género"[8].

El tema de lo "étnico-racial" ha sido abordado de manera distinta en el campo político-administrativo como académico en diferentes países. Recordemos, como lo indica Gaëlle Goastelle, la divergencia existente en cuanto al tratamiento de estos temas en los Estados Unidos y en Francia, por ejemplo: "En Estados Unidos, es el melting-pot, la mezcla de razas y la variable étnico-racial el criterio de medida de las desigualdades sociales. En Francia, el modelo republicano, es el ser humano como categoría universal y la medida de la injusticia social se hace por medio de las categorías socio-profesionales, es decir, una categoría eufemizada de las clases so-

4 Citamos un ejemplo: Carlos Augusto Viáfara López, "Diferenciales de ingreso por el color de piel y desigualdad de oportunidades en Colombia", *Revista de Economía del Rosario* 20, no. 1 (enero-junio 2017): 97-126, https://revistas.urosario.edu.co/index.php/economia/article/view/6151/3999 [consultado el: 30/05/2019].

5 Ver, por ejemplo, una noticia publicada sobre la afrodescendencia en Uruguay que emplea esta frase: "Desigualdades por ascendencia étnico-racial", *La República*, 26 de mayo de 2018, https://www.republica.com.uy/ascendencia-etnico-racial/ [consultado el: 30/05/2019].

6 Puede verse en este sentido: Oscar Almario, Marixa, Lasso, Elisabeth Cunin, Fernando Urrea, Carl Langebaek y Margarita Chaves, "Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia", *Revista de Estudios Sociales* 27 (agosto 2007): 184-193, https://journals.openedition.org/revestudsoc/20317 [consultado el: 30/05/2019].

7 Véase un ejemplo para Latinoamérica: María Elena Valenzuela y Marta Rangel (ed.), *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina. Proyecto Género, Pobreza y Empleo en América Latina* (Santiago, Chile, Oficina Internacional del Trabajo, 2004), http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Desigualdades%20entrecruzadas%20Pobreza%2C%20genero%2C%20etnia%20y%20raza%20en%20America%20Latina.pdf [consultado el: 30/05/2019]. Otro trabajo donde se observa cómo se entrecruzan las diferentes desigualdades consideradas como étnicas y raciales con otros tipos de desigualdades (género, educación, mercado laboral) en el caso latinoamericano: Laís Abramo, *La matriz de la desigualdad social en América Latina. [I Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre Desarrollo Social de América Latina y el Caribe, Santo Domingo, 1 de noviembre de 2016]* (Santiago, Chile, Naciones Unidas/CEPAL), https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/matriz_de_la_desigualdad.pdf [consultado el: 30/05/2019].

8 "Diferencias naturales y diferencias sociales", Ascensión Baraño, *et. al.*, *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización* (Madrid: UCM, DL., 2007), 71.

ciales"[9]. Para el caso francés, el tema de las desigualdades étnico-raciales ha sido especialmente retomado por la socióloga Mirna Safi[10].

La inequidad étnico-racial[11], la discriminación étnico-racial[12] y, recientemente, las llamadas desigualdades entendidas como "étnico-raciales" han sido substancialmente analizadas por los sociólogos. En el caso latinoamericano, podemos encontrar en la última década variados trabajos relacionados con realidades muy contemporáneas en lo concerniente a diferentes países latinoamericanos, pero particularmente con respecto a Brasil y Colombia[13]. Dichos estudios se han ocupado primordialmente de los afrodescendientes con el objetivo fundamental de evidenciar la estigmatización, procurar la visibilización de las poblaciones afrodescendientes en la región latinoamericana[14] e incitar al empoderamiento[15]. La finalidad es procurar programas o medidas de acción afirmativa de dichas poblaciones para lograr la inclusión política, social y económica de estas poblaciones como actores políticos en proyectos nacionales. La cuestión ha sido el objeto de reflexión y acciones por parte de diferentes Estados latinoamericanos, pero también de muchas asociaciones y organizaciones no gubernamentales de derechos humanos.

Si bien existen estudios recientes sobre la historia de las desigualdades connotadas como sociales[16], aquí nos interesa partir de lo que podamos llamar estrictamente "desigualdades ét-

---

9 Traducción nuestra. Gaëlle Goastelle, "La production des normes d'admission à l'enseignement supérieur: l'éclairage d'une comparaison internationale", Jean-Philippe Leresche, *La fabrique des sciences: des institutions aux pratiques* (Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes), 2006, 50.

10 Mirna Safi, *Les inégalités ethno-raciales* (Paris: La Découverte, 2013).

11 Podemos mencionar el siguiente trabajo: Marta Rangel, *La inequidad étnico-racial y la formación para el trabajo en América Latina y el Caribe* (Santiago de Chile: CEPAL, 2001), https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2976/1/MRangel_es.pdf [consultado el: 30/05/2019].

12 Ver sobre este tema un ejemplo: Donny Meertens, Mara Viveros y Luz Gabriela Arango, "Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población "negra" en sectores populares de Bogotá", en *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, comp. María del Carmen Zabala Argüelles (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO coediciones, 2008), 181-214.

13 Véase el interesante dossier sobre Colombia dirigido por Luis Fernando Barón Porras y Aurora Vergara Figueroa, "Desigualdades étnico-raciales", *Revista CS* [Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad ICESI (Cali, Colombia)] 16 (mayo-agosto 2015), https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/issue/view/207 [consultado el: 30/05/2019]. Para el caso de Brasil: Rosenverck Estrela Santos, "A pobreza e as desigualdades étnico-raciais no Brasil: a questão racial como elemento de expressão da questão social no pós-abolição", *Universidade e Sociedade* [Ano] XXVIII, no. 62 (junho 2018) [Edição Especial]: 16-27, http://www.andes.org.br/img/midias/18b3aa287d9e7604490aa283ce28f0bd_1548265007.pdf [consultado el: 30/05/2019].

14 Referimos al estudio: Tianna S. Paschel, *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princenton, N. J.: Princenton University Press, 2016).

15 Sobre la utilización y polisemia del término "empowerment" o "pouvoir d'agir" en la lengua francesa, véase: Hélène Guétat-Bernard y Nathalie Lapeyre, "Les pratiques contemporaines de l'*empowerment*. Pour une analyse des interactions entre pratiques et théories, individu.e.s et collectifs [Introduction]", Dominique Feugeyrollas-Schwebel, *et. al.*, *Pratiques de l'empowerment* (Paris: L'Harmattan, 2017), [Cahiers du Genre. 63/2017], 6.

16 Podemos mencionar el reciente trabajo para el caso de América Central: Ronny J. Viales Hurtado y David G. Díaz Arias (ed.), *Historia de las desigualdades sociales en América Central. Una visión interdisciplinaria, siglos XVIII-XXI* (San José, C.R.: Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016).

nico-raciales" y propiciar un espacio de diálogo en una sola obra no sólo en términos cronológicos sino también espaciales y desde el abordaje de disciplinas diversas. En otras palabras, evaluar las desigualdades étnico-raciales en el tiempo (desde del siglo XVIII hasta hoy en día) pero también las particularidades y semejanzas de casos entre diferentes espacios geográficos del mundo latinoamericano y, más precisamente, en lo referente a México, América Central y el Caribe. En dicha reflexión, interesa retomar elementos que son la causa o la manifestación de dichas desigualdades: las categorizaciones o categorías étnico-raciales; el tratamiento y la discriminación fundados en el criterio étnico-racial; los proyectos estatales y nacionales y las categorías étnico-raciales; los censos y las variables étnico-raciales; los espacios de segregación; la marginalización; etc.

Este libro cuenta con artículos innovadores principalmente de investigadores latinoamericanos y europeos que participaron en un coloquio organizado en Burdeos en junio de 2018 con el mismo título[17]. La obra se organiza en tres partes definidas en términos cronológicos con textos en español y en francés, la mayoría desde una metodología histórica, pero contando también con una apertura transdisciplinaria. La primera parte explora la problemática durante el siglo XVIII con tres contribuciones. Arnaud Exbalin (Mondes Américains/Université de Paris-Nanterre) analiza las pinturas de mestizaje en la Nueva España para demostrar que el color de la piel no era necesariamente un obstáculo al ascenso social. Su revisión histórica de los términos empleados lo lleva a interrogar la división de "castas" de la sociedad colonial. Sarah Tlili (ESNA-Mondes Américains/Université de Paris-Nanterre) ahonda en este sentido enfocándose en la ciudad de México al subrayar las movilidades espaciales de los españoles, indígenas y afrodescendientes. A partir del estudio de la documentación administrativa (bandos), subraya el surgimiento de categorías sociales intermedias. Finalmente, Roraima Estaba Amaiz (Universidad Complutense de Madrid) se interesa por los procesos de negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe continental tardo-colonial. Destaca que, en la práctica, la ambigüedad en torno a los pardos fue utilizada como un recurso de supervivencia social.

El segundo bloque de cinco trabajos aborda los siglos XIX y XX. En el primer estudio, Lai Sai Acón Chan (Universidad de Costa) realiza un sugestivo trabajo sobre la onomástica entre los inmigrantes chinos en la Costa Rica de 1870 a 1934 y las estrategias empleadas por éstos para poder adaptarse en una sociedad que les cerraba las puertas. Para el caso cubano, Marc Sefil (Académie de Martinique) demuestra cómo las prácticas segregativas siguieron vigentes tras la independencia. Rastrea el proceso por el cual la marginalización fue el lugar atribuido a los afrodescendientes en la sociedad post-colonial (1898-1933). Durante el mismo periodo, Ronny Viales-Hurtado (Escuela de Historia/CIHAC/Universidad de Costa Rica) profundiza el análisis socioeconómico de la Costa Caribe enfocándose en el enclave bananero de Costa Rica. El autor explica de qué manera esta economía no estaba desvinculada del resto de la región al jugar un papel clave dentro del capitalismo periférico y analiza los espacios de segmentación socio-racial. Carlos Sancho Domingo (Universidad de Zaragoza), por su parte, destaca los esfuerzos de la revista costarricense Surco en la difusión de nuevas representaciones sobre los afrodescendientes durante los años 1940, con la reivindicación de una integración efectiva de

17 Congreso internacional organizado por Catherine Lacaze y Ronald Soto-Quirós el 19 y el 20 de junio del 2018 en el marco de las investigaciones del grupo de trabajo "Recherches Américanistes" del equipo pluridisciplinario AMERIBER (Península Ibérica y América Latina) de la Université Bordeaux Montaigne.

esta minoría étnica en la comunidad nacional. En el texto de cierre de esta sección, José Heriberto Erquicia Cruz (Universidad Tecnológica de El Salvador) expone un balance general del mito de la ausencia de presencia africana en la historia de El Salvador y los esfuerzos recientes, tanto académicos como institucionales, por darle visibilización a esta población.

La última sección de este libro se compone de cinco trabajos que indagan las desigualdades étnico-raciales en lo que va del siglo XXI con diversas metodologías. Desde un enfoque fanoniano, Sophie Large (Interactions Culturelles et Discursives/Université de Tours) analiza el imaginario relacionado con "lo negro" entre autoras contemporáneas del Caribe hispano, articulando la cuestión racial con las problemáticas de género. Verónica Murillo Chinchilla (Universidad de Costa Rica) se ocupa del tema de la migración y de la desigualdad, comparando narrativas cortas de México y Centroamérica y apostando por la literatura como un medio privilegiado de cuestionar las categorizaciones. Andrea Cabezas Vargas (3L.AM/Université d'Angers), desde el análisis cinematográfico, observa la estigmatización del indígena en el cine centroamericano contemporáneo, enfocándose en la película guatemalteca Fe de Alejo Crisóstomo. Por su lado, Felipe Javier Galán López (Universidad Veracruzana) trata de las políticas (neo)indigenistas en el Estado mexicano de Tabasco con respecto a las poblaciones chontal, chol y zoque analizando la creación de una universidad con enfoque intercultural en el 2005. Finalmente, las últimas elecciones presidenciales del 2018 en México son abordadas por Julio Zárate (Université Savoie Mont Blanc) quien estudia las polémicas generadas en la prensa por la candidatura indígena de "Marichuy" y cuestiona el lugar de los indígenas en el debate político actual.

La variedad de las problemáticas y de los enfoques que configuran esta obra demuestra la complejidad de la historia de las desigualdades étnico-raciales y la pertinencia de su estudio. El lector encontrará aquí reflexiones valiosas que esperamos seguirán desarrollándose.

Catherine Lacaze
Ronald Soto-Quirós
Ronny J. Viales-Hurtado

Francia y Costa Rica, junio de 2019

PRIMERA PARTE

LAS CATEGORÍAS ÉTNICO-RACIALES EN CUESTIONAMIENTO (SIGLO XVIII)

DES HAILLONS ET DES PERLES. IMAGES DES INÉGALITÉS SOCIO-RACIALES EN NOUVELLE-ESPAGNE

HARAPOS Y PERLAS. IMÁGENES DE LAS DESIGUALDADES SOCIO-RACIALES EN NUEVA ESPAÑA

Arnaud Exbalin

Université Paris-Nanterre/
Mondes américains (UMR 8168)/CEMCA
aexbalin@parisnanterre.fr

RÉSUMÉ

Les pinturas de castas sont un genre pictural typiquement novohispanique du XVIIIe siècle. Elles ont fait couler beaucoup d'encre et nombreux sont ceux qui ont cru y voir le reflet d'un système de castes, voire d'une pigmentocratie. Mon propos consiste à réviser sur pièces cet écueil historiographique. D'abord en questionnant l'historicité des sens des mots (raza, casta, calidad) car la couleur de peau à laquelle on réduit aujourd'hui le concept de race n'était qu'un élément parmi les multiples autres critères concourant à définir la qualité d'un individu. Ensuite, il faudra revenir sur le contenu de certaines de ces peintures car les études dont nous disposons omettent bien souvent d'articuler les étiquettes raciales mentionnées dans les légendes et les portraits d'individus peints sur les toiles. Au-delà d'une apparente homogénéité des canons, des scènes et des formats, il existe en réalité une grande variété de toiles qui répond sans doute à une toute aussi grande diversité d'acheteurs et de gammes de prix.

Mots-clés

Tableaux de métissage, qualité, race, Mexique, XVIIIe siècle.

RESUMEN

Las pinturas de castas son un género pictórico típicamente novohispano de la época de la Ilustración. Han generado una gran variedad de estudios e interpretaciones y varios autores las comentan como si fueran el reflejo de un sistema de castas o de "pigmentocracia". Mi propósito es revisar una serie de errores historiográficos. Primero, tenemos que estudiar la historicidad de los sentidos de los vocablos (raza, casta, calidad) pues el color de la piel con el cual reducimos el concepto de raza es solo un elemento dentro de una variedad de criterios para definir la calidad de un individuo. Luego, hay que observar en qué medida el texto contenido en las leyendas comunica con la imagen, lo que los estudios existentes suelen eludir. Por fin, más allá de una aparente homogeneidad de los cánones, de las escenas y de los formatos, hay que subrayar al contrario la gran variedad de las pinturas que en fin de cuenta responde a una gran diversidad de compradores y de precios de venta.

Palabras claves

Pinturas de castas, calidad, raza, México, siglo XVIII.

PROPOS INTRODUCTIF

Mexico, capitale de la Nouvelle-Espagne, joyaux de la Monarchie catholique au Nouveau Monde, à la fin du XVII[e] siècle. Un voyageur italien, Gemelli Carreri, y séjourne pendant quelques semaines. Son journal recueille des impressions pour le moins contrastées. Ses promenades en carrosses avec les courtisans du vice-roi alternent avec des scènes ruisselantes de misère. Voici un extrait de ce qu'il vécut en l'espace d'une semaine:

> Le dimanche 5 mai, je pris le divertissement de la Jamaica, en voyant les canots remplis de plusieurs belles dames, habillées élégamment et ornées de panaches du Pérou [...]. Je vis entrer le mardi dans le Palais de la Monnaie quarante-cinq mille marcs d'argent, qui venaient du Parral dans plusieurs charriots et le lendemain, deux cents trente-six marcs d'or de vingt-deux carats, qui arrivaient de San Luis Potosi pour être convertis en pistoles. [...]
> Le vendredi 10 mai, on vit du froment et du maïs nouveau dans la place ; mais la disette était si grande [1697], que le corregidor et les officiers de police ne le distribuaient que les portes fermées, selon le plus grand besoin ; et l'on voyait tous les matins des milliers d'Indiens qui en allaient chercher de petites mesures[1].

D'un côté des costumes magnifiques et de l'argent qui circule avec abondance; de l'autre côté, des files d'Indiens misérables qui mendient leur pitance. Les inégalités criantes entre les plus riches et les plus pauvres sont sans doute l'un des marqueurs forts du paysage socio-historique des villes latino-américaines où l'indice de Gini est aujourd'hui l'un des plus élevés au monde[2]. A l'époque coloniale, si ces contrastes ont sauté aux yeux de nombreux voyageurs, c'est sans doute qu'ils étaient plus affirmés que dans les métropoles européennes d'Ancien Régime. C'est sans doute aussi parce qu'ils se doublaient d'une dimension raciale peu commune dans les cités de l'Ancien Monde.

Mais une fois que l'on a dit que ces sociétés étaient bel et bien marquées par les inégalités socio-raciales et que ces inégalités avaient perduré dans le temps, malgré certaines inflexions, nous voilà guère avancés. *Des haillons et des perles: images des inégalités socio-raciales en Nouvelle-Espagne…* Le titre de cet article joue volontairement de l'anachronisme. Les catégories «inégalités» et «race» sont-elles pertinentes pour penser le fonctionnement des sociétés coloniales?

Si le terme «inégalité/*desigualdad*» existe bien dans les dictionnaires du XVIII[e] siècle, il n'est guère utilisé au pluriel, encore moins associé au sens qu'il recouvre aujourd'hui de contrastes socio-économiques entre des classes distinctes[3]. L'expression «inégalités socio-économiques» n'est pas usitée dans les sources de l'époque coloniale car l'absence d'égalité entre les

---

1 Jean-Pierre Berthe, *Le Mexique à la fin du XVII[e] siècle vu par un voyageur italien Gemelli Carreri* (Paris: Calmann-Lévy, 1968), 163-164.

2 Jessica Martínez Villareal, "Las ciudades más desiguales de Latinoamérica", *Plataforma Urbana*, 19 novembre 2010, http://www.plataformaurbana.cl/archive/2010/11/19/las-ciudades-mas-desiguales-de-latinoamerica/ [consulté le: 12/12/2018].

3 Dans le *Diccionario de autoridades* publié à Madrid en 1732: desigualdad, au singulier, renvoie à plusieurs sens: «1. Excesso o defecto de una cosa respecto de la con que se mide o compara. 2. Vale tambien variedad, inconstáncia, poca firmeza, estabilidad y permanéncia. 3. Significa assimismo la diferéncia y distición que hai de una cosa a otra. 4. Se toma tambien por agrávio, o injustícia». Seule cette dernière acception collerait au sens qu'on lui assigne aujourd'hui mais à l'époque il est surtout utilisé pour désigner et dénoncer des mariages inégaux. Le *Diccionario de autoridades* est consultable en ligne : http://web.frl.es/DA.html [consulté le: 12/12/2018].

individus était la norme. L'ordre social reposait précisément sur l'inégalité naturelle des conditions qui permettait à la pyramide sociale de tenir ferme sur une base large. Dans les villes qui font coexister des individus de conditions diverses, le bon ordre, soit la «police» dans son sens ancien, c'est chacun à sa place dans une hiérarchie qui va de Dieu à l'animal[4]. Par antinomie, la catégorie «égalité politique et juridique» qui émerge dans les écrits des philosophes des Lumières et qui prend forme avec les révolutions politiques de la fin du XVIII[e] siècle est par conséquent peu pertinente pour comprendre le fonctionnement des sociétés coloniales dans les Indes occidentales qui ne reçoivent de l'Europe que des Lumières tamisées.

Le terme de «race», dans son sens usuel et actuel de «groupe ethnique qui se différencie des autres par un ensemble de caractères physiques héréditaires» selon la définition que l'on trouve dans le Robert, est tout aussi anachronique ou pour le moins peu adapté pour comprendre la structuration des sociétés anciennes du Nouveau Monde. Le concept de race et ses différents usages ont une histoire qu'il est indispensable de retracer si l'on veut l'utiliser à profit. Il est, me semble-t-il, miné par des usages fixés au XIX[e] siècle et polarisés autour des politiques raciales les plus contemporaines: ségrégation étatsunienne, apartheid sud-africain, lois anti-juives de Vichy en France, etc[5].

Évoquer les inégalités socio-raciales depuis la France implique de souligner les nouvelles préoccupations des chercheurs en sciences humaines et sociales pour insérer la grille raciale dans la lecture complexes des inégalités[6]. Or, ce regard porté par les sciences sociales sur la race n'est pas exactement le même que l'on soit français, nord-américain, mexicain ou guatémaltèque car ce vocable (et son histoire) recouvre des sens différents d'un pays à l'autre.

Des haillons et des perles font référence aux vêtements et aux parures portés par les hommes et les femmes représentés dans la peinture latinoaméricaine de l'époque coloniale. Mon propos porte plus spécifiquement sur les renommées *pinturas de castas*. Ces peintures, que j'appellerai pour ma part «tableaux de métissage», sont très souvent utilisées dans l'édition d'ouvrages en sciences sociales comme illustration par excellence des inégalités socio-raciales latino-américaines, ce qui me paraît être un contre-sens historique.

Je voudrais revenir sur la signification de ces tableaux de métissage en les replaçant dans leurs contextes de production et en leur appliquant la méthode classique de critique interne et externe des sources que les historiens ont coutume d'utiliser pour les sources manuscrites. Les peintures de métissage sont des portraits de famille qui décrivent les mélanges possibles entre Espagnols, Indiens et Noirs vivant en Nouvelle-Espagne au XVIII[e] siècle[7]. En général, elles se présentent sous la forme de séries de 15 ou 16 toiles. Chaque toile suit le même schéma: une famille (le père, la mère et le fruit de leur union, garçon ou fille) peinte dans son environnement

---

4 Sur les sens du mot police, Diego Pulido Esteva, "Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850", *Historia Mexicana* 60, no. 3 (2011): 1595-1642.

5 Wiktor Stoczkowski, article "Race (Histoire)", *Dictionnaire Historique et Critique du Racisme*, éd. Pierre-André Taguieff (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 847-849.

6 Thomas Grillot, "La race: parlons-en", *La Vie des idées*, 17 février 2014, http://www.laviedesidees.fr/La-race-parlons-en.html [consulté le: 12/12/2018].

7 Il y a peu de travaux en langue française sur ce genre pictural. Voir l'excellent article de Jean-Paul Zúñiga, "Muchos negros, mulatos y otros colores. Culture visuelle et savoirs coloniaux au XVIII[e] siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1 (2013): 45-76. A paraître également prochainement, Arnaud Exbalin, "Les peintures de métissage au Mexique", *L'Encyclopédie des Historiographies* (Paris: CESMA/IRD/INALCO), en ligne.

et ses activités quotidiennes. A ce portrait est associée une légende dans un cartouche placé en haut ou en bas de l'image qui désigne le phénotype des membres de la famille. L'ensemble des toiles composant une série est habituellement numérotée –de 1 à 16– et obéit à un ordre qui semble décrire la disparition du sang espagnol et la dégradation de la condition des familles représentées.

Mon hypothèse est qu'en faisant une lecture racialiste de ces tableaux, on réduit la complexité des formes de production et de réception de ce genre pictural unique. Dans les nombreux travaux qui y ont été consacrés, les auteurs ont tendance à se focaliser, au risque de loucher, sur une seule partie des images: les cartouches où apparaissent en toute lettre les phénotypes des individus, ignorant ainsi l'image qui l'accompagne et surtout passant sous silence les correspondances éventuelles entre la lettre et la forme[8]. Cet article vise donc à lier discours taxinomique et iconographie[9].

RAZA, CASTAS ET PINTURAS DE CASTAS

Revenons sur la signification et l'historicité de certaines catégories qui servent à l'analyse des sociétés coloniales et post-coloniales. Au cours de mes recherches, je n'ai personnellement jamais rencontré le terme *raza* dans les archives coloniales du Mexique[10]. En revanche, d'autres vocables utilisés à l'époque permettaient d'identifier, de situer, de positionner les individus dans un tout social: *nación*, *lenguas* et plus encore *calidad*. Le terme *calidad* est récurrent dans les registres paroissiaux, les enregistrements civils et dans les sources judiciaires. Par «qualité» d'un individu, il faut comprendre un ensemble de critères très variables où la couleur de peau n'est qu'un élément parmi d'autres: origine géographique, lieu de résidence, métier, manière de s'habiller et de s'exprimer, mariage, niveau de richesse et reconnaissance de l'individu dans un réseau de clientèle ou de voisinage. Le terme *blancos* pour désigner les Européens et les Espagnols en particulier n'est en revanche jamais utilisé en Nouvelle-Espagne exception faite chez le Baron de Humboldt –faut-il le rappeler, un Prussien en expédition dans les Amériques

---

8 Par exemple, Efraín Castro Morales, "Los cuadros de castas de la Nueva España", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateina ameirikas* 20 (1983): 671-690. Laura Catelli, "Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío", *Cuadernos del CIHLA* 17 (2012): 146-174.

9 Je me suis déjà adonné à cet exercice à propos des vendeurs ambulants de Mexico représentés dans les peintures de métissage : Arnaud Exbalin, *et. al.*, "El ambulantaje en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México. Siglos XVIII-XXI", *European Journal of Geography* [Document 373] (avril 2007), https://journals.openedition.org/cybergeo/5591?lang=en [consulté le: 20/02/2019]. Je m'appuie ici sur les travaux suivants: María Concepción García de Saíz, *Las castas mexicanas* (Turin: Olivetti, 1989). Pilar Gonzalbo Aizpuru y Solange Alberro, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (México: El Colegio de México, 2013). Ilona Katzew, *La pintura de castas* (México: Conaculta/Turner, 2004). Berta Ares Queija y Alessandro Stella (ed.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000).

10 Notamment aux Archives Générales des Indes à Séville, aux Archives Générales de la Nation (Mexico) ou encore aux Archives Historiques de la Ville de Mexico.

à l'extrême fin du XVIII^e siècle– qui a tendance à projeter les débats en vogue sur la race en Europe sur un terrain lointain[11].

En Europe, la race est une construction socio-historique qui prend une connotation toute particulière au cours du XIX^e siècle puisque, après avoir désigné la noblesse («la race noble») sous l'Ancien Régime, elle se réfère au morphotype et au phénotype en lien avec le développement de l'anthropologie physique. A chaque couleur, un ensemble de traits de caractères qui se transmettent de génération en génération[12].

Dans *Pour une histoire politique de la race*, Jean-Frédéric Schaub envisage la race –qu'il utilise à dessein sans guillemet– au sens large et en fait comme un objet politique, un outil de gestion de l'altérité qui opère sur la longue durée, dès le début du XVI^e siècle et à une échelle transatlantique[13]. Pour simplifier à grands traits son propos, les politiques de *limpieza de sangre* mises en œuvre dans la Péninsule ibérique dès le XIV^e siècle, qui culminent avec l'expulsion des juifs en 1492 puis des morisques au début du XVIII^e siècle, auraient circulé dans les Indes en se chargeant de nouvelles significations pour se redéployer au sein de nouveaux dispositifs coercitifs au XX^e siècle. Pour Jean-Frédéric Schaub, on ne peut réduire la race à la couleur de peau –qui renvoie en fait au racisme scientifique du XIX^e siècle– mais on doit au contraire la considérer comme un ensemble d'attributs culturels (la religion, les mœurs et les coutumes, la langue). Ces précautions conceptuelles posées, que faire désormais des catégories utilisées dans les peintures de métissage? Plus directement, ces catégories sont-elles raciales?

Dans les peintures de métissage, les mélanges raciaux sont désignés sous le terme de *castas*. *Castas* est une catégorie qui naît de l'*Ilustración*[14]. Selon Berta Ares, dans la péninsule ibérique au XV^e siècle, *casta* avait deux sens: un sens technique relatif au tissage des fibres et un sens lignager. *De buena casta* se disait d'un sang pur, sans mélange, ce sens dérivant de la reproduction des animaux (*hacer casta* signifiant se reproduire). Il est alors connoté positivement. Dans les instructions des vice-rois et les ordonnances appliquées dans les Indes occidentales (et en particulier dans la vice-royauté du Pérou), le terme *casta* n'est jamais utilisé au cours des XVI^e et XVII^e siècles. Le vocable commence à être utilisé en Nouvelle-Espagne à partir du

---

11 Néanmoins, l'expression *color quebrado* est quant à lui assez commun dans les enregistrements civils, je renvoie au texte de Sarah Tlili dans le présent volume. Précisons que Humboldt utilise aussi le mot race : Alexandre Humboldt, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* (Paris: F. Schoell-Editeur, 1811) volumen 2, 49-51.

12 Dès la fin du XVIII^e siècle, la race est accolée au phénotype (couleur de peau, traits du visage, pilosité). Je renvoie aux travaux d'anthropologie physique qui fondent une hiérarchie entre les races à partir de la morphologie de la boîte crânienne. Voir les travaux de l'anatomiste Pierre Camper, notamment sa gravure intitulée «La ligne faciale du singe à queue, de l'orang-outang, du nègre et du kalmouk» tirée de *Dissertation physique de Mr. Pierre Camper, sur les différences réelles que présentent les traits du visage chez les hommes de différents pays et de différents âges; sur le beau qui caractérise les statues antiques et les pierres gravées. Suivie de la proposition d'une nouvelle méthode pour dessiner toutes sortes de têtes humaines avec la plus grande sûreté* (Utrecht, chez B. Wild & J. Altheer, 1791). Pour plus d'approfondissement, lire Claude-Olivier Doron, *L'homme altéré: races et dégénérescence (XVII^e-XVIII^e siècles)* (Paris: Champ Vallon, 2016).

13 Jean-Frédéric Schaub, *Pour une histoire politique de la race* (Paris: Seuil, 2015).

14 Gonzalbo Aizpuru y Alberro, *La sociedad novohispana*. Voir la première partie "La trampa de las castas", 16-97.

milieu du XVIII^e siècle dans les mémoires des vice-rois[15]; soit au moment où le phénomène de mélange entre les populations européennes, indigènes et noires s'accélère avec une fusion notable des populations noires au sein d'une plèbe métisse[16]. Mexico, où l'essentiel des *pinturas de castas* ont été produites, est alors la plus grande ville des Amériques au XVIII^e siècle, avec une population qui oscille, du fait des épidémies, entre 100 000 et 130 000 habitants répartis de la manière suivante: 50% d'Espagnols, 25% de sang-mêlés (castas) et 25% d'Indiens. Dans la réglementation policière (*bandos de policía*, notamment à partir des années 1760) ou encore dans les registres paroissiaux de baptême et de mariage (*libro para españoles* y *libro para las castas*), on en trouve de nombreuses occurrences[17].

La traduction de ce terme dans d'autres langues comme en anglais ou en français pose problème. En langue française, le terme est le plus souvent traduit par «castes» comme dans l'expression «peinture de castes». Or, le risque de confusion – avec les castes indiennes – est préjudiciable à une appréhension du phénomène de métissage en Nouvelle Espagne. Le terme le plus juste serait «sang-mêlés». L'expression en espagnol *pintura de castas* est toute aussi problématique et son historicité rarement questionnée[18]. Comment appelait-on ces peintures dans les documents de l'époque?

Nous disposons de quelques indices ténus : les testaments, les déclarations faites aux douanes à Cadiz (*Casa de Contratación*) par les hauts fonctionnaires qui rentraient en Espagne après un séjour en Nouvelle-Espagne et les peintures elles-mêmes, car il arrive que le nom du genre pictural soit spécifié dans la première toile[19]. Dans une série réalisée par José Joaquín Magón dans les années 1770 et rapportée par le cardinal Lorenzana à Tolède, le titre donné à la série complète est: «Qualités produites par le mélange d'Espagnols, de Noirs et d'Indiens qui sont issus de l'Amérique et tels qu'ils apparaissent par ordre numéroté»[20].

---

15 Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos* (México, D.F.: Porrúa, 1991), t. II : d'abord chez le premier comte de Revillagigedo (1746-1755), à trois reprises (p. 797-798), chez le marquis de Croix (1766-1771) mais au singulier page 960. On trouve également ce terme dans les mémoires policiers d'Hipólito Villarroel et de l'anonyme du *Discurso de la Policía*. Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España [1787]* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997). *Discurso sobre la policía* [1788], *Antología de textos sobre la ciudad de México en el período de la Ilustración 1780-1792*, ed. Sonia Lombardo de Ruiz (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982).

16 Sur cette autre catégorie de «plèbe», voir Serge Gruzinski, "Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux XVI^e et XVII^e siècles", *Caravelle* 84 (2005): 11-35.

17 Les règlements de police de Mexico ont été utilement compilés par Guadalupe de la Torre dans *Recopilación de bandos de policía de la ciudad de México*, http://bandosmexico.inah.gob.mx [consulté le: 18/01/2019]. Les registres paroissiaux ont été finement analysés dans la paroisse de Santa Catarina par Juan Javier Pescador, *De bautizos a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820* (México: El Colegio de México, 1992).

18 Soulignons que les études les plus poussées sur ce genre ne s'interrogent pas sur ce point alors que l'expression se trouve dans le titre: María Concepción García de Saíz, *Las castas mexicanas* (Turin: Olivetti, 1989) et Ilona Katzew, *La pintura de castas* (México: Conaculta/Turner, 2004).

19 Pilar Gonzalbo Aizpuru qui a révisé des milliers de testaments n'a jamais retrouvé cette expression.

20 "Calidades que de la mescla de Españoles, Negros e Indias, proceden en la América y son como se siguen por los números", notre traduction. Voir : Première toile d'une série complète de J. J. Magón. José Joaquín Magón, De Español, e Yndia, nace Mestiza, peinture à l'huile, 115 x 141 cm. On peut consulter : Inventario CE556. Cuadro. "(1) De Español, ê Yndia nace Mestiza". José Joaquín Magón. [act. 1751-1800, Puebla, México]. Conjunto: Cuadros de mestizaje de la serie mexicana. Museo Nacional de

Dans une autre série, anonyme, conservée chez un collectionneur particulier à Mexico, le titre général en guise d'introduction est: «En la América nacen gentes diversas en color, en costumbres, genios y lenguas». Si le terme *color* apparaît bien, le genre n'est pas défini comme étant une *pintura de castas*[21].

Plus tard, dans la première étude consacrée aux soit-disantes *pinturas de castas*, Raphaël Blanchard qui y consacra deux articles (en 1908 puis en 1910) dans le *Journal de la Société des Américanistes*, à aucun moment, il ne qualifie ces tableaux de peintures de castes. Il parle plutôt de «tableaux de métissage»[22]. Il semble que ce soit les études postérieures qui ont imposé cette expression.

LA RACE OU LA CLASSE COMME STRUCTURATION DU TISSU SOCIAL?

Depuis leur redécouverte au début du XX^e^ siècle, les peintures de métissage ont donné lieu à de multiples interprétations dont certaines fantaisistes. Certains auteurs sont allés jusqu'à en faire une lecture fonctionnelle en affirmant, sans preuve aucune, que les peintures servaient aux curés à remplir les registres paroissiaux et à mieux identifier les individus à baptiser ou à marier. Or, il est utile de préciser que parmi les seize termes désignant les individus issus des différentes combinaisons entre Espagnols, Indiens et Noirs, seuls quatre ou cinq dénominations (Espagnols, Métis, Noirs, Mulâtres, Indiens) étaient effectivement utilisées dans les enregistrements civils ou religieux des populations au XVIII^e^ siècle. Sans compter qu'aucune de ces peintures n'a jamais été retrouvée dans les archives paroissiales.

Mais une lecture domine plus que toutes autres le champ des études qui lui sont consacrées. Habituellement, la condition socio-économique des individus représentés est perçue comme étant assujettie à la qualité de leur sang. Ces peintures de métissage seraient donc la démonstration d'une «société de castes» ou d'un «système de castes», voire d'une «pigmentocratie». Cette lecture s'est répandue durablement dans l'historiographie depuis les travaux pionniers dans les années 1950-1960 d'Angel Rosenblat et de Magnus Mörner au point que «système de castes» était devenu synonyme de société coloniale[23]. Les peintures de métissage viendraient confirmer cette thèse.

Plus le sang est pur, donc espagnol, plus le niveau social de l'individu est élevé. Inversement, plus le degré de métissage est intense, et donc le sang impur et la peau colorée, plus les conditions de vie se dégradent. J'illustre mon propos à partir d'un exemple connu, une série

---

Antropología. Madrid. Catálogo en línea: http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MNA&Museo=MNA&Ninv=CE5226 [consulté le: 11/09/2019].

21 "Del español y la India, nace el Mestizo, por lo común humilde, quieto y sencillo", anonyme, peinture à l'huile, 102 x 126 cm, collection particulière, México. Toile reproduite dans García de Saíz, *Las castas mexicanas*, 103.

22 Raphaël Blanchard, "Les tableaux de métissage au Mexique", *Journal de la Société des Américanistes de Paris* V, no. 1 (1908): 59-66.

23 Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América* (Buenos Aires: Nova, 1954) et Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little Brown, 1967).

anonyme exposée au Museo de América (figure no. 1) en me limitant aux trois premières et trois dernières toiles.[24]

Les premières toiles, associées à la présence du père espagnol, se déroulent en général dans un cadre intérieur (maison, patio) ou champêtre ; les personnages peints sont richement vêtus et bien chaussés, font de la musique, se promènent ou se divertissent. Les enfants ont de jolis souliers et les mères portent des perles de nacre. Mais dès lors que le sang espagnol disparaît, en général à partir de la septième ou huitième toile, les conditions de vie des individus paraissent se dégrader. Les scènes se situent alors dans des ateliers, dans la rue, dans les faubourgs. Les enfants vont généralement nus pieds et en haillons et les parents sont peints en train de travailler. Des scènes de violence –parfois avec armes– peuvent s'insérer dans les dernières toiles même si d'ordinaire se dégage une vision plutôt pacifiée des relations intrafamiliales; c'est davantage une impression de douceur qui imprègne ces peintures renvoyant une image idéalisée de la société novohispanique.

Fig. No. 1
Premières et dernières toiles d'une série complète



Source: Anonyme, peinture de métissage complète, 36 x 48 cm, Museo de América, Madrid. Sélection des trois premières et trois dernières toiles. 1. *De Español e India, Mestizo*; 2. *De Mestiza y Español, Castizo*; 3. *De Castizo y Española, Español*; 14. *De Varsino e India, Campa mulato*; 15. *De Yndio y Mestiza, Coyote*; 16. *Yndios Apaches*.[25]

---

24 Voir: Anonyme, peinture de métissage complète, 36 x 48 cm, Museo de América, Madrid. Sélection des trois premières et trois dernières toiles: 1. *De Español e India, Mestizo* 2. *De Mestiza y Español, Castizo* 3. *De Castizo y Española, Español*. 14. *De Varsino e India, Campa mulato*. 15. *De Yndio y Mestiza, Coyote*. 16. *Yndios Apaches*.

25 Images/«mestizaje». Inventarios [0052,0050, 0051, 0063, 0064, 0665] Cuadro [s]/Anónimo. [1775-1800, México]. Museo de América. Madrid. Catálogo en línea: http://ceres.mcu.es/pages/Main [consulté le: 11/09/2019].

Il est certes indéniable que les premières vignettes situent les individus dans les sphères supérieures de la société novohispanique où le sang espagnol domine: monde de l'aristocratie espagnole ou de la noblesse indigène, qualité des parures, offices supérieurs. Et il serait inconcevable de voir des Espagnols pieds nus dans les premières toiles. Inversement, il n'est pas envisageable de trouver dans les dernières toiles d'une série des individus richement parés dans des intérieurs luxueux. Néanmoins plusieurs tableaux échappent à cette trop belle hiérarchie lignagère.

Prenons l'exemple d'une seule toile de grand format (175 x 115 cm) conservée chez un collectionneur et sans doute datée du milieu du XVIII^e^ siècle[26]. Il y a bien 15 vignettes, des portraits de famille (femme, père, enfant), des légendes décrivant les phénotypes mais la hiérarchie socio-raciale est difficilement compréhensible. La première vignette, dépourvue de sang espagnol, présente un Noir richement vêtu et une Indienne. Le modèle dominant (Indienne et Espagnol) n'apparaît qu'en seconde position. Si les dernières toiles semblent bien correspondre à des membres de la basse plèbe, la catégorie «Indiens» recouvre quant à elle trois variantes inhabituelles: *Indios bárbaros* (en position centrale), *Indios Otomies, Indios Mexicanos* (en bas au centre). Ces trois étiquettes semblent vouloir traduire la diversité sociologique des mondes indigènes en milieu urbain. Bref, nous ne retrouvons pas la hiérarchie socio-raciale maintes fois soulignée dans la littérature.

Qui a pu commanditer une telle toile? Qui l'a réalisée? On n'en sait rien comme pour la plupart de ces toiles (généralement non signées) mais tout porte à croire que le peintre, tout comme le commanditaire, ne semblaient pas obsédés par la supériorité du sang espagnol. La condition socio-économique n'est ici clairement pas conditionnée sur la qualité du sang.

Examinons un autre exemple: une série qui accorde une grande importance au paysage et qui a la particularité d'intégrer d'autres personnages en plus du trio familial. La série est incomplète et non numérotée mais attardons-nous sur une des toiles, probablement située dans les premières (figure no. 4).

Cette toile, intitulée *De Negro y Española sale Mulato*, est inhabituelle dans le mélange des phénotypes car, en règle générale et selon les canons du genre, le sang noir est représenté par une femme noire (une domestique) alliée avec un Espagnol, le plus souvent dans un contexte d'illégitimité. Pourtant nous sommes ici tout en haut de la hiérarchie socio-économique, les parures, la qualité des tissus, les perles et l'éventail vont dans ce sens. Qui est donc cet homme qualifié de *Negro* placé au sommet de la pyramide? Un officier de l'administration? Un dragon? L'amant de la très distinguée Espagnole? Quoiqu'il en soit, il semble que l'auteur de cette toile ait tenu à montrer l'extrême diversité des relations interraciales.

26 Voir: Anonyme, peinture à l'huile, 175 x 115 cm, collection particulière, Mexico. Toile reproduite dans García de Saíz, *Las castas mexicanas*, 69. On peut également consulter l'image sur : Javier Hernández Alpízar, "Capitalismo y sistema de casta", *Zapateando 2*, 17 octobre 2007: https://zapateando2.wordpress.com/2007/10/17/capitalismo-y-sistemas-de-castas/ [consulté: 11/09/2019].

Fig. No. 2
Un Noir tout en haut de la hiérarchie sociale



Source: Colección Malú y Alejandra Escandón, Ciudad de México.[27]

Allons plus loin. Si l'on met de côté les premières et dernières toiles d'une série qui présentent généralement d'indubitables contrastes de richesse, qu'observe-t-on pour la douzaine de toiles intermédiaires? Je reprends la série évoquée dans la figure no. 2 de José Magón réalisée dans les années 1770 en spécifiant pour chaque toile la qualité des habits et le statut des personnes représentées en lien avec leur étiquette raciale (tableau 1)[28].

L'analyse détaillée de ces toiles révèle plusieurs choses. En premier lieu, le monde du travail et de l'atelier concerne indistinctement toutes les combinaisons raciales. L'Espagnol de la toile n° 3, tout comme le *Morisco* n° 6 ou encore le *Cuarterón* (n° 14). En outre, les parures féminines ne sont pas dans ces peintures l'apanage des seules espagnoles; des Indiennes, des métisses ou des mulâtres portent également colliers et perles de facture similaire. Chez les hommes, enfin, il est difficile de trouver dans l'apparence vestimentaire un ordre logique qui irait des tissus

27 Voir: "Mulatto". https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mulatto.jpg. [consulté le: 11/09/2019]

28 Cette série complète est visible sur le site: https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html [consulté le: 12/12/2018].

les plus luxueux aux plus grossiers. Les habits déchirés de l'*Albino* (n° 7) contrastent avec le vêtement sobre et presque élégant du *Mulato* (n° 13) ou du *Cuarterón* (n° 14). Il serait ainsi réducteur de voir dans ces toiles de rang intermédiaire un classement socio-racial où le sang conditionnerait pleinement l'appartenance sociale. Bien au contraire, la variété des conditions y est peinte sans ordre apparent. La condition du cigarettier (n° 7) pourtant marié à une femme espagnole est-elle vraiment plus enviable que celle du cordonnier (n° 13)?

Je pourrais ainsi multiplier les exemples qui divergent du «format classique» si tant est qu'il puisse y en avoir un. A bien observer les images, chaque série diffère d'une autre, exception faite de celles qui sont des copies de séries déjà existantes. Ce que les historiens de l'art ont appelé le genre des *pinturas de castas* englobe en réalité près d'un siècle de production. Comme l'a fermement montré Ilona Katzew, entre la première série commandée par le vice-roi Duc de Linares en 1716 et les dernières séries du début du XIXe siècle au moment où l'intérêt pour ce genre décline, il existe une infinité de variantes[29].

Tableau No. 1
Descriptif des toiles 3 à 14 de la série de J. J. Magón

Numéro dans le série et titre	Description du père	Description de la mère
3/ De Español y Castiza, torna a Español	Espagnol vêtu d'un chapeau à large bord, un bâton dans la main, transportant dans son dos des rubans, sans doute un commerçant de détail.	*Castiza* assise en train de broder à une table, robe blanche avec manches frangée, coiffe et collier. Présence de fruits (ananas en haut).
4/ De Español y Negra, sale Mulato	Espagnol en habit d'intérieur, bonnet et souliers à boucle, en train de fumer une pipe.	*Negra* représentée dans une cuisine en blouse. Présence de légumes dont un piment en bas à gauche.
5/ De Español y Mulata, sale Morisca	Espagnol avec un uniforme militaire et tricorne (un dragon?).	*Mulata* parée d'un collier et de boucles d'oreille, belle robe avec motifs. Fruits sur une table.
6/ De Morisca y Española, Albino	*Morisco* en habit de travail en train de découper une toile, sans doute un tailleur.	Espagnole en train de coudre et d'allaiter. Elle porte un collier et une robe blanche simple. Un avocat au premier plan.
7/ De Albino y Española, lo que nace Torna Atrás	Aspect négligé, culotte et veste déchirées, fichu sur la tête, en train de confectionner des cigarettes dans sa boutique.	*Española* en train d'éliminer les poux de son fils. Habillée simplement sans parure. Une papaye coupée en bas au premier plan.
8/ Mulato e Yndia, engendran Campamulato	*Mulato* avec des habits simples (un page?) mais propres. En train de jouer aux cartes avec sa famille à la lueur de la bougie.	*India* en chemisier d'intérieur, colliers et boucles rouges.

29 Par exemple, cette magnifique toile anonyme conservée au Museo Soumaya-Fundación Carlos Slim (México D.F.) qui représente sous la forme de deux bandes plusieurs couples dans un décor champêtre agrémenté de plantes et fruits exotiques. Le rang selon le sang n'est ici encore pas respecté: **https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/pintura-de-castas-un-catalogo-de-la-diversidad-del-mestizaje-en-nueva-espana** [consulté le: 12/12/2018].

9/ De Campamulato y Yndia, sale Givaro	*Campamulato* vêtu humblement avec habits d'extérieur, poncho et chapeau rond.	Indienne avec coiffe simple, colliers de perles rouges et chemise de basse qualité. Vend des fruits (figues de barbarie) dans la rue.
10/ De Negro e Yndia, sale Lovo	*Negro* avec chapeau de paille et foulard blanc, une canne à la main (conduit-il des oies ou des cochons?).	Indienne qui donne un épi de maïs à son fils qu'elle porte dans le dos. Tient un panier avec des tortillas.
11/ De Lobo e Yndia, sale Cambujo	*Lobo* représenté devant un charroi en habit de travail, combinaison en toile grossière, chapeau de piètre qualité, sans doute un charretier ou un éboueur, sur le point de manger des *tamales*.	Indienne très modestement vêtue en train de verser de l'eau dans un bol.
12/ De Yndio y Cambuja, nace Sambahiga	Indien dans la rue en train de peser une pelote de fil, habillé modestement voire pauvrement.	*Cambuja* en train de filer de la laine avec un rouet, avec corset et décolleté de facture populaire. Bandeau rouge vif autour du cou.
13/ De Mulato y Mestiza, nace cuarterón	Scène d'intérieur dans un atelier où le *Mulato* assis sur un tabouret reprend la semelle d'un soulier, sans doute un cordonnier. Culotte avec dentelles.	*Mestiza* habillée simplement avec collier de perles et gilet blanc, en train de changer son fils.
14/ De Cuarterón y Mestiza, Coyote	*Cuarterón* en habit d'extérieur avec manteau en laine, gilet blanc et pantalons rouges. Porte des couteaux et ferronneries. Un vendeur ambulant qui part vendre avec son fils?	*Mestiza* transportant une corbeille de fruits, avec boucles et collier, habillée modestement.

Source: Elaboration propre.

Au total, ce sont plus d'une centaine de séries différentes qui ont pu être identifiées –soit plus d'un millier de toiles– dans le monde: au Mexique, bien entendu, mais aussi aux Etats-Unis, en Europe (Espagne), la plupart des toiles étant possédées par des collectionneurs particuliers. Une cartographie des circulations des toiles et des lieux de conservation serait d'une grande utilité car elle permettrait de savoir dans quelle mesure cette production était destinée à l'exportation comme le suggère María Concepción García de Saíz[30].

Enfin, il est remarquable que les séries existantes sont rarement complètes ce qui pose la question de la réception de ces œuvres: étaient-elles vendues par séries entières ou arrivait-il que les toiles aient été commercialisées séparément? De quelle manière pouvait alors être reçues ces œuvres-là si elles étaient déconnectées de leur ensemble? C'est en effet la série dans son intégralité qui a autorisé certains auteurs à déclarer qu'elles étaient le reflet d'une hiérarchie raciale.

30 García de Saíz, *Las castas mexicanas*, 47.

ÉPILOGUE

En fin de compte, c'est la diversité qui l'emporte au sein de ce vaste genre: diversité de formats, pluralité de configurations, hétérogénéité des décors (certains sont très réalistes, d'autres complètement fantaisistes), variété des qualités de réalisation qui suppose une ample gamme de prix de vente. Il serait donc hasardeux d'en tirer une seule interprétation globalisante. D'autant que nous ne savons encore rien ou peu de choses des auteurs (seule une dizaine de séries ont été signées), des conditions de production, des destinataires. Restreindre ainsi ces peintures à un reflet chatoyant des inégalités socio-raciales est pour le moins simpliste.

S'il fallait proposer une grille de lecture à l'existence de ces centaines de peintures et avec toutes les précautions qu'impose cet exercice de simplification, je proposerais une autre hypothèse en prenant appui sur un dernier exemple de tableau de métissage. Si le style diffère légèrement de ce qui était fait en Nouvelle-Espagne à la même époque, le modèle (un couple avec leur enfant) est identique: «Un Espagnol et une Indienne produisent un Métis» [31]. Cette gravure a été réalisée par Juan de la Cruz, un Espagnol qui n'a jamais mis les pieds dans les Indes occidentales. L'image appartient à une collection (*Trajes de España*, composé de huit cahiers de douze estampes chacun) elle-même produite en Espagne et donc très certainement destinée à un public éclairé européen, la légende et le titre ayant été traduits en français.

Selon toute vraisemblance, nous avons une image idéalisée de la diversité du Nouveau Monde produite pour le marché européen: l'Espagnol, debout, les bras ouverts, paraît inviter le spectateur à une visite. Le décor est réduit à sa plus simple expression, une terre presque nue; en bas à gauche de l'image, un ananas et un plan de manioc, plantes inconnues en Europe et symboles de la fertilité des terres américaines. L'image de la diversité l'emporte sur la représentation d'un système de classification socio-raciale. Les peintures de métissage illustrent peut-être finalement la capacité de la Nouvelle-Espagne, et de Mexico, à produire des images (celles de l'abondance et de l'exotisme américains) en grande quantité destinées à être vendues dans le Nouveau et l'Ancien Monde. Les peintures de métissage participeraient, *mutatis mutandis*, à une sorte de pouvoir doux (*softpower*), au même titre que les images diffusées par Hollywood pour asseoir la puissance étatsunienne aux lendemains de la deuxième Guerre mondiale.

BIBLIOGRAPHIE

Sources internet

Hernández Alpízar, Javier. "Capitalismo y sistema de casta". Zapateando 2. 17 octobre 2017. https://zapateando2.wordpress.com/2007/10/17/capitalismo-y-sistemas-de-castas/ [consulté le: 11/09/2019].

Images/ « mestizaje ». Inventarios [0052,0050, 0051, 0063, 0064, 0665] Cuadro [s]. Anónimo. Castas. [1775-1800, México]. Museo de América. Madrid. Catálogo en línea: http://ceres.mcu.es/pages/Main [consulté le: 11/09/2019].

31 *Un Espagnol et une Indienne produisent un Métis*, Juan de la Cruz, gravure en couleur, 30 x 22 cm, tirée de *Colección de trajes de España, tanto antiguos como modernos, que comprehende todos los de sus dominios* (Madrid, 1788) vol. 2, 8e cahier. Voir également le site internet de la fondation Joaquín Díaz (colección de grabados de trajes): https://funjdiaz.net/grab1.php?id=418 [consulté le: 19/04/2019].

Inventario CE556. Cuadro. "(1) De Español, ê Yndia, nace Mestiza." José Joaquín Magón. [act. 1751-1800, Puebla, México]. Conjunto: Cuadros de mestizaje de la serie mexicana. Museo Nacional de Antropología. Madrid. Catálogo en línea: [consulté le: 11/09/2019]

"Mulatto". https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mulatto.jpg. [consulté le: 11/09/2019].

Sources primaires

Berthe, Jean-Pierre. *Le Mexique à la fin du XVII[e] siècle vu par un voyageur italien Gemelli Carreri*. Paris: Calmann-Lévy, 1968.

Cruz, Juan de la. *Colección de trajes de España, tanto antiguos como modernos, que comprehende todos los de sus dominios*. Madrid, 1788.

Humboldt, Alexandre. *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne*. Paris: F. Schoell-Editeur, 1811.

Lombardo de Ruiz, Sonia (ed.). *Discurso sobre la policía [1788], Antología de textos sobre la ciudad de México en el período de la Ilustración 1780-1792*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.

Torre, Guadalupe de la. *Recopilación de bandos de policía de la ciudad de México*. http://bandosmexico.inah.gob.mx [consulté le : 18/01/2019].

Torre Villar, Ernesto de la (ed.). *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*. México: Porrúa, 1991.

Villarroel, Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España [1787]*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Sources secondaires

Ares Queija, Berta y Alessandro Stella (ed.). *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

Blanchard, Raphaël. "Les tableaux de métissage au Mexique". *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 1 (1908): 59-66.

Castro Morales, Efraín. "Los cuadros de castas de la Nueva España". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateina ameirikas* 20 (1983): 671-690.

Catelli, Laura. "Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío". *Cuadernos del CIHLA* 17 (2012): 146-174.

Doron, Claude-Olivier. *L'homme altéré: races et dégénérescence (XVII[e]-XIX[e] siècles)*. Paris: Champ Vallon, 2016.

Exbalin, Arnaud, *et. al.* "El ambulantaje en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México. Siglos XVIII-XXI". *European Journal of Geography* [Document 373] (avril 2007). https://journals.openedition.org/cybergeo/5591?lang=en [consulté le: 20/02/2019].

García de Saíz, María Concepción. *Las castas mexicanas*. Turin: Olivetti, 1989.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Solange Alberro. *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México, 2013.

Grillot, Thomas. "La race: parlons-en". *La Vie des idées*. 17 février 2014. http://www.laviedesidees.fr/La-race-parlons-en.html [consulté le: 12/12/2018].

Gruzinski, Serge. "Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux XVI[e] et XVII[e] siècles". *Caravelle* 84 (2005): 11-35.

Katzew, Ilona. *La pintura de castas*. México: Conaculta/Turner, 2004.

Mörner, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown, 1967.

Pescador, Juan Javier. *De bautizos a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. México: El Colegio de México, 1992.

Pulido Esteva, Diego. "Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850". *Historia Mexicana* 60, no. 3 (2011): 1595-1642.

Rosenblat, Angel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Nova, 1954.

Schaub, Jean-Frédéric. *Pour une histoire politique de la race*. Paris: Seuil, 2015.

Taguieff, Pierre-André (éd.). *Dictionnaire Historique et Critique du Racisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

Zúñiga, Jean-Paul. "Muchos negros, mulatos y otros colores. Culture visuelle et savoirs coloniaux au XVIIIe siècle". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1 (2013): 45-76.

GROUPES SOCIO-RACIAUX ET CATÉGORIES ADMINISTRATIVES: LE CAS DE LA VILLE DE MEXICO AU XVIII[e] SIÈCLE

GRUPOS SOCIO-RACIALES Y CATEGORÍAS ADMINISTRATIVAS: EL CASO DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVIII

Sarah Tlili

Université Paris-Nanterre
altlilisarah@gmail.com

RÉSUMÉ

Le cas de Mexico au XVIII[e] siècle est d'un intérêt tout particulier pour l'étude des inégalités socio-raciales. La grande concentration d'activités socio-économiques, la nécessaire cohabitation entre Espagnols, Indiens, Noirs et métis, et le métissage intense qui en découle permettent le surgissement de catégories sociales intermédiaires dont il convient de déterminer la valeur. L'objet de ce texte est d'étudier sous quelle forme existe la différenciation socio-raciale dans la capitale de la Nouvelle-Espagne à la fin de l'époque coloniale, et quels sont le traitement et la gestion des différents groupes socio-raciaux par les autorités dans la ville. C'est une question que j'aborderai en m'interrogeant sur la construction et le sens des catégories socio-raciales trouvées dans les sources administratives au XVIII[e] siècle, et plus particulièrement dans les règlements urbains (*bandos*).

Mots-clés

Bandos, catégories socio-raciales, ordre urbain, Mexico, XVIII[e] siècle.

RESUMEN

El caso de la ciudad de México en el siglo XVIII es particularmente interesante para el estudio de las desigualdades socio-raciales. La gran concentración de actividades socioeconómicas, la necesaria convivencia entre españoles, indios, negros y mestizos, y el alto nivel de mestizaje permiten el surgimiento de categorías sociales intermedias cuyo valor se ha de determinar. El objeto de este texto es estudiar de qué forma existe la diferenciación socio-racial en la capital de la Nueva España a finales del periodo colonial, y cuáles son el tratamiento y gestión de los diferentes grupos socio-raciales por las autoridades en el territorio de la ciudad. Es una cuestión que abordaré con el análisis de la construcción y del significado de las categorías presentes en la documentación administrativa del siglo XVIII, y más precisamente en los bandos.

Palabras clave

Bandos, categorías socio-raciales, orden urbano, México, siglo XVIII.

INTRODUCTION

Pourquoi choisir d'aborder le vaste monde de l'histoire coloniale du Mexique depuis la perspective des rapports socio-raciaux? Le choix des adjectifs «ethno-racial» et «socio-racial» dans l'intitulé de ce texte ne sont pas anodins et dénotent les enjeux méthodologiques et intellectuels sur lesquels se fonde la discussion. La «race» est une catégorie conceptuelle construite par les chercheurs de sciences humaines et sociales pour penser les rapports de force au sein des communautés humaines. En tant que tel, le concept de «race» est investi d'usages aussi nombreux que les espaces et les sociétés à propos desquels il est employé. Cet outil conceptuel nous est-il invariablement utile et nécessaire pour penser l'histoire des rapports sociaux en situation coloniale? Si l'attractivité éditoriale et médiatique du terme «race» et de ses déclinaisons qualificatives encourage à en développer l'utilisation, les historiens de l'Amérique espagnole sont nombreux à aborder et à manier le terme avec circonspection[1].

En effet, la conceptualisation de la «race» en histoire, aussi critique se propose-t-elle d'être, est immanquablement marquée par l'acception et les réalités historiques que recouvre le terme dans des sociétés situées hors de l'Amérique ibérique. Lorsqu'on interroge le sens des mots «race», «racisme» ou «racial», on pense invariablement à l'histoire de la ségrégation raciale aux Etats-Unis, à celle de l'apartheid en Afrique du Sud ou aux heures tragiques de l'antisémitisme juif en Europe dans la première moitié du XX^e^ siècle. Pourtant, aucun de ces schémas ne permet de concevoir avec justesse la question des configurations humaines et collectives dans les sociétés urbaines coloniales de l'Amérique espagnole. Les concepts de ségrégation, d'inégalité ou d'ethnicité, ou l'opposition du blanc et du noir comme cadre d'appréhension de l'altérité sont autant de présupposés qui s'épuisent face à la spécificité des configurations humaines, socio-économiques et politiques qui transforment Mexico entre le milieu du XVI^e^ siècle et la fin du XVIII^e^ siècle.

C'est un point de vue que je soutiendrai en tentant de rendre compte, dans un premier temps, du contexte humain, socio-économique et politique qui est celui de Mexico au XVIII^e^ siècle. Je prêterai une attention toute particulière aux catégories employées par les autorités pour définir les différents groupes socio-ethniques présents dans la capitale. Dans une seconde partie, je proposerai une analyse de l'évolution de la gestion politique de ces groupes; j'essayerai de démontrer le glissement progressif des perceptions de l'altérité à Mexico en présentant une étude de cas d'un corpus de règlements urbains.

MEXICO AU XVIII^e^ SIÈCLE: UNE SÉGRÉGATION MANQUÉE DES HOMMES DANS LA VILLE

L'histoire de Mexico au long des trois siècles de la colonie est celle d'une «impossible ségrégation» de ses habitants, selon la formule de Serge Gruzinski[2]. Au XVI^e^ siècle, en effet, Mexico est fondée par les autorités espagnoles sur un principe d'ordre social ségrégatif et différentié : la

---

1 Parmi les travaux d'historiens qui se sont efforcés de déconstruire le concept de «race» en Amérique espagnole et d'en historiciser les acceptions, voir notamment ceux de Max Sebastián Hering Torres, "'Limpieza de sangre': ¿Racismo en la edad moderna?", *Tiempos modernos* 4 (2003): 1-16 et de Jean-Paul Zúñiga, "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2, no. 54 (1999): 425-452.

2 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages* (Paris: Fayard, 1993), 222.

conquête de Tenochtitlan, en 1521, est suivie de la création de deux entités juridiques distinctes, la «république des Espagnols» et la «république des Indiens». Ces deux « républiques » correspondent à un découpage politique, civil et paroissial du territoire, ainsi qu'à une répartition ethno-spatiale de ses occupants: les Espagnols occupent la *traza*, centre de la ville coloniale, et les Indiens les *parcialidades*, quartiers aux marges du centre espagnol, au sein desquels les autorités indigènes conservent un pouvoir local. Espagnols et Indiens communient dans des paroisses séparées. La nouvelle organisation sociale qui se développe à la suite de l'établissement des Espagnols va cependant à l'encontre de cette séparation originelle de l'espace urbain et de ses occupants. Dès la seconde moitié du XVIe siècle, la division théorique voulue par les autorités conquérantes ne correspond plus à la réalité urbaine. Les besoins socio-économiques et l'inévitable métissage culturel rendent impossible une séparation formelle des hommes sur le territoire de la ville.

La main d'œuvre indienne, qui sert les besoins des Espagnols, s'en vient travailler dans la *traza*: elle occupe les ateliers, les garnis, jusqu'aux foyers où elle sert de domesticité. À l'inverse, les Espagnols achètent des terrains à moindre prix dans les quartiers indiens, au plus près des voies commerciales, et s'installent à l'extérieur de la *traza* centrale. Les Indiens en viennent à s'affranchir peu à peu des contraintes collectives traditionnelles et s'adaptent à la demande économique des Espagnols, et à leur mode de vie. Marqués par l'acculturation qu'induisent ces échanges, les Indiens communiquent en castillan et se vêtent comme les Espagnols; il devient rapidement malaisé de différencier un Indien d'un métis[3].

En outre, dès la seconde moitié du XVIe siècle, les Africains issus de la traite négrière sont introduits dans les colonies américaines pour pallier le manque de main-d'œuvre provoqué par l'effondrement démographique des populations autochtones. Dès lors, ils forment un tiers groupe essentiel par leur importance numérique et par les rôles qu'ils remplissent dans la société de Nouvelle-Espagne. Ils contrecarrent un peu plus le principe de ségrégation binaire imaginé par les conquérants[4]. Dès le début du XVIIe siècle, l'importance de leur nombre et de leur présence dans la vie urbaine à Mexico frappe les observateurs: ils sont «une infinité» selon le dominicain anglais Thomas Gage, qui témoigne en 1625; cinq ans plus tard, le frère Antonio Vázquez de Espinosa décrit la population de la capitale comme une agglomération de 15 000 Espagnols, 80 000 Indiens et plus 50 000 Noirs et mulâtres, libres et esclaves[5]. C'est en effet dans la première moitié du XVIIe siècle que les arrivées d'Africains esclaves en Nouvelle-Espagne sont les plus importantes. Leur présence décroît ensuite au cours du siècle, sous l'influence du métissage, au profit de celle des mulâtres.

MÉTISSAGE, SOLIDARITÉS URBAINES ET CONFUSION DES CATÉGORIES

Le métissage bouleverse les catégories socio-raciales issues du premier ordre colonial, qui organisait le corps social entre «Espagnols», «Indiens» et «Noirs». De nouvelles catégories socio-légales naissent alors pour définir le fruit des unions entre ces trois groupes. Les catégories

3 Voir Serge Gruzinski, "Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux XVIe et XVIIe siècles", *Caravelle* 84 (2005): 19; et Pilar Gonzalbo, "El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la ciudad de México", *Revista de Indias* 68, no. 244 (2008): 13.

4 Bernand y Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, 222.

5 Bernand y Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, 26; Gonzalbo, "El nacimiento del miedo", 63.

de *mestizo*[6] (métis) et *mulato* (mulâtre) sont les premières à faire leur apparition dans le sillage des catégories originelles d'*español*, *indio* et *negro*, d'abord dans le langage courant au milieu du XVI[e] siècle, puis dans la documentation paroissiale dès le début du XVII[e] siècle[7]. Les dénominations désignant des identités métisses et afro-métisses (*castizo*, *pardo*, *lobo*, *chino* et *morisco*) font leur apparition au XVII[e] siècle dans les registres de baptême, de mariage et de décès de Mexico, et sont regroupées sous la catégorie générale de *castas*. À quoi correspondent réellement toutes ces catégories de métissage? Equivalent-elles à des identités sociales figées, et fixent-elles définitivement la place de chacun dans l'ordre colonial? Les catégories socio-raciales servent à définir les droits et les obligations de chacun dans l'ordre colonial: l'*hidalgo* jouit des privilèges de naissance qui caractérisent sa noblesse; l'*español* peut accéder à certaines charges ecclésiastiques et institutionnelles interdites aux sang-mêlé; l'*indio* est tributaire, mais le *mestizo* ne l'est pas, etc. Il est donc particulièrement important pour les autorités d'élaborer des catégories de classification des individus. Toutefois, les usages réels de ces catégories sont loin d'être immuables.

Dans un ouvrage récent, l'historienne Pilar Gonzalbo a illustré de manière convaincante la malléabilité des usages qui peuvent être faits des catégories socio-raciales: d'après ses observations, la catégorie *castas*, qui apparaît au début du XVII[e] siècle dans les registres sacramentels pour répertorier les Africains et les Afro-descendants présents dans les paroisses espagnoles, évolue progressivement à mesure que le métissage s'intensifie et finit par enclore différentes identités métisses, issues des mélanges entre Espagnols, Indiens et Noirs, que leur ascendance soit clairement identifiée ou non[8]. Dans le contexte paroissial de Mexico, le terme *castas* traduit essentiellement la complexité d'identification d'une population métissée et mobile, et l'incertitude des curés face à l'injonction de classification[9].

La catégorie *castas*, que les historiens utilisent aujourd'hui pour désigner les sang-mêlé de Mexico, fonctionne au XVIII[e] siècle comme un outil d'assignation collective dont usent les autorités pour désigner une population difficile à identifier d'un point de vue socio-ethnique. En effet, quelle différence était-il raisonnablement possible de faire, après un siècle de métissage, entre un *pardo*, un *chino*, un *lobo* ou un Afro-hispano-descendant au teint clair identifié comme *mestizo*? Toutes ces créations terminologiques présentes dans la documentation ne renvoient pas à une discrimination phénotypique de l'identité ethnique et leur utilisation par les autorités, loin d'être systématique, est fluctuante. La généralisation de la catégorie *castas* –tout d'abord usitée par les prêtres, puis par les autorités civiles, comme nous allons le voir– contribue à faire perdre progressivement leur teneur et leur efficacité au reste des étiquettes ethniques élaborées pour identifier les métis et les afro-métis.

La catégorie englobante de *castas* n'est pas la seule à faire son apparition au XVII[e] siècle pour désigner les différents groupes socio-ethniques de Mexico. Dans les années 1690, un nou-

---

6 Dans le contexte colonial espagnol, le terme *mestizo*, métis, se réfère à l'individu né de père espagnol et de mère indienne, ou inversement. Les métis issus des croisements entre Espagnols, Indiens, Noirs et mulâtres sont désignés par les historiens (et dans cet article) par les termes de *castas* ou «sang-mêlé».

7 Voir les travaux de Solange Alberro y Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades* (México: El Colegio de México), 2013.

8 Alberro y Gonzalbo, *La sociedad novohispana*, 64-85.

9 C'est une injonction canonique: depuis 1585, date du Tercer Concilio Provincial Mexicano, les prêtres sont enjoints d'utiliser des registres séparés selon l'appartenance ethnique des fidèles.

vel acteur fait son apparition sur la scène urbaine de Mexico: la plèbe. Le terme désigne le petit peuple de la capitale, une population nombreuse, diverse et métissée. Cette expression évoque également le caractère mobile, organisé, parfois politisé et ardûment contrôlable des couches modestes de Mexico; son utilisation n'est pas neutre et renvoie aux manifestations collectives de la masse des habitants de la capitale. Si l'on scrute les sources de réglementation urbaine au XVIIIe siècle, le terme apparaît sous la plume des vice-rois dans des contextes bien particuliers. En 1716, le vice-roi Fernando de Alencastre légifère pour interdire le port de certains vêtements, et associe alors le mot plèbe aux festivités du carnaval[10]. En 1782, lorsque le vice-roi Martín de Mayorga y fait référence pour justifier la réforme du système policier, il associe alors le mot à l'idée d'un territoire et d'un voisinage difficilement contrôlable et accessible: «la vaste étendue de cette ville, la disposition irrégulière de ses quartiers et de ses faubourgs […] et de son très nombreux voisinage, notamment de la plèbe»[11].

La plèbe constitue un objet de réflexion notable dans le cadre de notre étude: elle est constituée de l'ensemble des groupes ethniques de Mexico, et en grande partie de sang-mêlé; par conséquent, elle sape la catégorisation ethnique qui est faite de la population par les autorités. L'étude du *motín* qui secoue Mexico en 1692 met particulièrement en exergue les caractéristiques de la plèbe et les enjeux de son contrôle par les autorités espagnoles[12]. Le soulèvement du 8 juin 1692 est une émeute frumentaire qui éclate dans la Alhóndiga (halle aux grains), et envahit ensuite le Baratillo, un des trois marchés situés sur la Plaza Mayor, siège des autorités civiles et religieuses de la capitale et de la vice-royauté de Nouvelle-Espagne. Dans un contexte de rareté et de cherté des céréales, la révolte est déclenchée par un acte de violence à l'encontre des femmes indiennes venues réclamer du maïs aux *repartidores*[13]. La protestation de la foule dégénère rapidement en émeute après que la plèbe se rend au palais du vice-roi pour exprimer ses doléances et qu'elle est éconduite par les autorités. Les émeutiers se livrent alors au saccage de la Plaza Mayor; ils incendient le palais du vice-roi et l'Ayuntamiento.

Grâce aux témoignages de multiples informateurs, membres de l'élite créole, on sait que la foule factieuse est une véritable mosaïque ethnique. Antonio de Robles commente qu'elle est faite de «quantité d'Indiens et d'Indiennes» accompagnés par les «zaramullos du Baratillo», le terme *zaramullo* désignant les Espagnols pauvres du bas de l'échelle sociale. La description par Don Carlos Sigüenza y Góngora de ce qu'il nomme la «plèbe infâme» est plus évocatrice encore: il la présente comme étant composée «d'Indiens, de Noirs créoles et africains de différentes nations, de *chinos*, de mulâtres, de *moriscos*, de métis, de *zambaigos*, de *lobos* et aussi d'Espagnols qui, en se déclarant *zaramullos* […] et en dégénérant de leurs obligations, sont les pires

10 Dans le *bando* (règlement urbain) du 30 avril 1716, le vice-roi mentionne les individus qui «[abusent] du droit dont jouit la plèbe pendant les festivités du carnaval». Notre traduction de «abusándose del permiso que goza la plebe para la diversión de las carnestolendas». AGN, general de parte, vol. 21, exp. 211, fs. 248v-249v, http://bandosmexico.inah.gob.mx/ [consulté le: 03/06/2018].

11 Notre traduction de «la dilatada extensión de esta Ciudad, la irregular disposición de sus barrios y arrabales […] y su numerosísimo vecindario, especialmente de la plebe». Cité dans Arnaud Exbalin, "Los alcaldes de barrio. Panorama de los agentes del orden público en la ciudad de México a finales del siglo XVIII", *Antropología* 94 (2012): 50.

12 Sur la formation de la plèbe et le motín de 1692, voir Gruzinski, "Genèse des plèbes urbaines coloniales" et Gonzalbo, "El nacimiento del miedo".

13 Fonctionnaires vice-royaux en charge de la répartition du maïs.

parmi cette vile canaille»[14]. La reconstruction discursive du *motín* par les autorités espagnoles à la suite des événements insiste sur la culpabilité des Indiens: le rôle des Espagnols *zaramullos*, des métis et des mulâtres dans l'irruption de la violence est occulté, et le soulèvement est réduit à une sédition des Indiens contre les autorités vice-royales. Les élites espagnoles puisent pour ce faire dans une rhétorique ancienne qui présente l'*indio* farouche, hostile et insurgé face à l'Espagnol détenteur de l'autorité légitime. Elles réaffirment également le principe de séparation ethno-spatiale imaginé au XVI^e^ siècle: à la suite du soulèvement et à plusieurs reprises, en 1697, puis en 1699, les Indiens travaillant dans la *traza* sont astreints par ordre vice-royal à retourner vivre dans leur paroisse une fois leur service accompli auprès des Espagnols; un châtiment de deux cents coups de fouet et de travaux forcés pèse sur les contrevenants[15].

S'il est évident que le discours et les mesures discriminants tenus par les autorités après la révolte populaire de 1692 ont pour finalité de réaffirmer symboliquement la domination de l'élite espagnole sur le peuple de Mexico, on peut toutefois douter de l'efficience d'une rhétorique et d'une législation qui n'ont plus grand rapport avec la réalité du corps social ni avec l'occupation socio-démographique de la capitale par les habitants. Les déplacements quotidiens des Espagnols, des Indiens et des sang-mêlé sur le territoire de la ville, la vitalité des échanges et les solidarités urbaines existant au sein de la plèbe ont de loin dépassé l'ancien ordre colonial que tente d'exhumer les autorités politiques.

LES CATÉGORIES SOCIO-RACIALES DANS L'ORDRE URBAIN

Quelle est la stratification sociale de la société de Mexico au XVIII^e^ siècle? Comment sont répartis les rôles socio-économiques entre Espagnols, Indiens et métis de toutes sortes? Il est indéniable que la répartition des rôles socio-économiques à Mexico au XVIII^e^ siècle est héritée du premier modèle colonial, qui impliquait que des activités déterminées échoient aux Espagnols, aux Indiens et aux Noirs, et ce malgré l'importante mobilité sociale d'une partie de la population. Les Espagnols, péninsulaires ou créoles, continuent de constituer très largement les rangs des élites gouvernementales et religieuses et sont omniprésents dans le monde du commerce, comme marchands ou propriétaires de boutiques commerçantes. Les Indiens, eux, sont quasiment absents de l'élite, exception faite de la noblesse indigène, qui conserve un statut privilégié. Lorsqu'ils font partie de l'élite, ils occupent des postes de bureaucratie moyenne ou inférieure, comme gouverneurs de *parcialidades* ou percepteurs du tribut.

Exploités au sein du système de travail forcé (*repartimiento*) ou des fabriques de textile (*obrajes*) au début de la colonie, les Indiens continuent de représenter l'imposante majorité des ouvriers agricoles et manuels dans la capitale du XVIII^e^ siècle. Par ailleurs, une grande partie d'entre eux sont employés comme domestiques dans la *traza*. Leur rôle dans certaines activités au bas de la pyramide commerciale est également notable. En effet, dès l'établissement de la colonie, les activités commerciales à Mexico sont échelonnées selon un critère ethnique. Cer-

14 Notre traduction de «por componerse de Indios, de negros Criollos y vosales de diferentes naciones, de Chinos, de Mulattos, de moriscos, de mestissos, de sambaigos, de lobos, y también de españoles que, en declarándose saramullos […] y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla». Cité dans Gonzalbo, "El nacimiento del miedo", 18.

15 *Bando* du 1 novembre 1699, AGN, Indios, vol. 34, exp. 118, fs. 122v-123v, http://bandosmexico.inah.gob.mx/ [consulté le: 03/06/2018].

tains secteurs, comme les manufactures d'artisanat et d'importation, sont le monopole des Espagnols. Le commerce des vivres et l'approvisionnement alimentaires reviennent au contraire aux Indiens. Ces derniers se consacrent notamment à la vente de fruits, de légumes et de plats à base de maïs, ou à la culture du maguey dans les environs de Mexico et à la production d'un *pulque* de piètre qualité (dit «otomite» ou «tlachique») vendu aux petites gens de la capitale[16].

Cette répartition des rôles se transforme cependant, et se diversifie progressivement à mesure que le métissage des habitants s'intensifie. Au XVIII[e] siècle, métis et mulâtres sont nombreux dans le monde de l'artisanat, en même temps que les Espagnols pauvres se livrent à des activités économiques théoriquement interdites à leur qualité, tel que le regrat ou la culture et la production du pulque «otomite»[17]. Par ailleurs, les historiens versés dans le sujet de l'alimentation et de la cuisine de rue ont mis en évidence le rôle des femmes indiennes, mais également des *castas*, dans la confection et la distribution de la nourriture à Mexico; leur rôle est largement documenté par les sources écrites et iconographiques du XVIII[e] siècle[18]. À cet égard, les tableaux de métissage (ou *pintura* de *castas*) représentent une des sources de documentation les plus précieuses pour appréhender la variété des rôles que remplissent les sang-mêlé dans la vie urbaine: une grande diversité de métiers et de scènes du quotidien sont représentés dans ces œuvres, du cordonnier métis ouvrant dans son atelier à la mulâtresse vendant fruits et légumes à un coin de rue de la *traza*[19].

Les sources écrites et iconographiques explorées jusqu'à présent illustrent ostensiblement la réalité humaine, matérielle et sociale qui est celle de Mexico au XVIII[e] siècle. Le véritable creuset formé par les marchés, les foyers et les ateliers de la *traza* espagnole, la promiscuité quotidienne des habitants réunis autour des *puestos de comida*, dans les cantines ou les *pulquerías* de la Plaza Mayor, l'unisson des appétits avec les traditions culinaires indiennes diffusées par les femmes de la plèbe, les liens de travail, de compagnonnage et de solidarité qui existent au sein du monde de l'artisanat, et qui participent activement à la mobilité sociale des sang-mêlé et à leur intégration aux rangs sociaux intermédiaires: ces configurations sociales ont achevé de subvertir le premier modèle colonial institué par les Espagnols au XVI[e] siècle. Par conséquent, elles obligent les autorités à repenser la catégorisation des individus et le traitement socio-légal

---

16 Le *pulque* est un alcool obtenu à partir de la fermentation de la sève d'un cactus, le *maguey* (plus connu en Europe sous son nom scientifique, *agave*). Elément essentiel de la vie rituelle des *mexicas*, le pulque perd de sa teneur cérémonielle après la conquête et se popularise pour devenir la boisson par excellence de la plèbe de Mexico. Voir Enrique Vela (ed.), "El maguey", *Arqueología mexicana* 57 (2014): 66.

17 Miguel Ángel Vásquez Meléndez, "Las pulquerías en la vida diaria de los habitantes de la Ciudad de México" en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru (México: El Colegio de México, 2005), 74. Sur le rôle des Espagnols pauvres dans l'activité de regrat, voir Jorge Olvera Ramos, *Los mercados de la Plaza Mayor en la Ciudad de México* (México: CEMCA, 2007), 23.

18 Voir entre autres Enriqueta Quiroz, "Del mercado a la cocina. Alimentación en la ciudad de México", en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru (Mexico: El Colegio de México, 2005), 34-35, et Martha De Alba, Arnaud Exbalin y Georgina Rodríguez, "El ambulantaje en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México (siglo XVIII-XX)", *Cybergeo: European Journal of Geography* 373 (2007).

19 Voir notamment Arnaud Exbalin, "Les peintures de métissage au Mexique", *L'Encyclopédie des Historiographies (Afrique, Amérique, Asie)*, CESMA-IRD-INALCO, à paraître en ligne en 2019, et De Alba, Exbalin y Rodríguez, "El ambulantaje en imágenes".

qui leur est réservé. Dans quelle mesure ce glissement des représentations est-il lisible dans les sources de réglementation urbaine?

LES CATÉGORIES SOCIO-RACIALES DANS LES *BANDOS* DU XVIIIe SIÈCLE

Les *bandos* de la ville de Mexico sont des règlements urbains promulgués par les autorités civiles et, dans une très large majorité des cas au XVIIIe siècle, par le vice-roi lui-même. S'ils sont produits par les autorités de la ville tout au long de l'époque coloniale, ils deviennent systématiques au XVIIIe siècle et leur production s'intensifie dans la seconde partie du siècle, période à laquelle ils se convertissent en un outil législatif indispensable au vice-roi pour exercer son autorité sur les hommes et le territoire de Mexico et pour assurer le bon gouvernement de la capitale[20]. La visée des *bandos* est en fait d'ordonner, de normaliser et de sécuriser l'espace public, en l'aménageant et en réglementant notamment son occupation et ses usages par la population. Les règlements urbains sont des outils législatifs qui servent au vice-roi à exercer son autorité dans des champs aussi variés que l'approvisionnement alimentaire, la sécurité et l'ordre publics ou l'aménagement urbain[21].

Chaque *bando* est structuré de la manière qui suit: le vice-roi à l'origine de sa promulgation décline son identité et ses titres dans l'en-tête de la source; s'ensuivent une clause introductive, dans laquelle le vice-roi explique les causes qui le poussent à légiférer et justifie le bien-fondé de la loi qu'il promulgue, puis un certain nombre de clauses impératives, qui détaillent le contenu même de la loi; enfin, la dernière partie du règlement, qui nous intéresse particulièrement, énonce les dispositions pénales réservées aux contrevenants.

Pourquoi s'intéresser à cette source dans le cadre de cette étude? Les *bandos* ont la particularité de s'appliquer à l'échelle du territoire de la capitale, et de s'adresser à tous les habitants de Mexico, quels que soient leur qualité, leur classe ou leur état; quelle que soit la catégorie socio-raciale dont ils relèvent, en somme. Cependant, la société de Mexico étant fondée sur un ordre colonial, c'est-à-dire fortement hiérarchisé et différencié, le traitement pénal des contrevenants diffère en fonction de leur qualité: autrement dit, différentes peines sont prononcées contre ceux qui outrepassent la loi, en fonction de leur appartenance sociale. Nous l'avons dit, face à la difficulté de classification d'une population métisse et socialement diversifiée, les autorités produisent un ensemble de catégories qui doivent leur permettre à la fois de définir l'ordre colonial et de renforcer leur contrôle des habitants. Les catégories qui apparaissent dans les *bandos* servent aux autorités à définir le traitement pénal qui est réservé à chacun dans la société coloniale de Mexico. Sur quels critères se fondent les autorités pour définir le traitement socio-légal des habitants? C'est ce à quoi je vais tenter de répondre.

D'un point de vue chronologique, les *bandos* s'étalent tout au long du XVIIIe siècle, et se multiplient à la fin de la période. Par une étude systématique des catégories employées dans les *bandos* sur le temps long, on peut donc observer de quelle manière évolue la catégorisation socio-raciale des individus par les autorités. Dans quel sens cette catégorisation évolue-t-elle,

---

20 Arnaud Exbalin, "Les règlements de police et de bon gouvernement", *L'Encyclopédie des Historiographies (Afrique, Amérique, Asie)*, CESMA-IRD-INALCO, à paraître en ligne en 2019.

21 Guadalupe de la Torre Villalpando (ed.), *Compendio de bandos de la Ciudad de México. Periodo colonial*, 2012, en ligne http://bandosmexico.inah.gob.mx/menu.html [consulté le: 30/05/2018], page d'introduction.

et quelle signification donner aux changements de dénomination, aux modifications apportées aux lois en vigueur et à l'évolution de la différence de traitement pénal des habitants de Mexico par les autorités politiques?

MÉTHODOLOGIE D'ANALYSE D'UN CORPUS DE BANDOS

Les *bandos* de la ville de Mexico sont en très grande partie conservés aux Archives nationales (Archivo General de la Nación) et municipales (Archivo Histórico de la Ciudad de México) à Mexico, mais également à l'Archivo General de Indias à Séville, ce qui témoigne de leur circulation. Les règlements urbains présents dans ces trois centres d'archives ont été récemment recensés, transcrits puis numérisés et sont intégralement disponibles en ligne[22]. Le site sur lequel sont présentés les *bandos* possède un moteur de recherche interne qui permet une recension des *bandos* par date, par mot-clé ou par autorité responsable de leur promulgation. Ce dispositif de recherche par mot-clé facilite considérablement le traitement systématique et sériel de ces sources sur une période allant du début du XVIII^e^ siècle au début du siècle suivant: il permet par exemple de se concentrer sur un objet de réglementation particulier et d'épuiser le traitement qu'en ont fait les vice-rois en légiférant par *bandos* ponctuels, successifs ou cumulatifs. Une entrée possible pour analyser les *bandos* de manière sérielle peut donc être de traiter un objet, un sujet ou un secteur sur lequel les autorités légifèrent régulièrement au XVIII^e^ siècle. À Mexico, la prohibition de certains alcools, notamment du *pulque*, la réglementation de la vente de rue et des célébrations collectives ou la restriction du port d'armes ont suscité une foisonnante production de règlements urbains de la part des vice-rois. L'analyse par série de *bandos* thématique et la comparaison entre les résultats de plusieurs séries est certainement l'approche la plus complète et la plus efficace pour aborder la question du traitement politique des habitants par les autorités.

J'ai sélectionné une série d'une trentaine de *bandos* promulgués par les vice-rois entre 1714 et 1810. D'un point de vue méthodologique, je n'ai pas tout à fait procédé à une sélection thématique en me concentrant sur un objet de réglementation particulier, comme je le suggérais plus haut. Je me suis concentrée sur deux catégories socio-raciales qu'on retrouve systématiquement dans les règlements urbains tout au long du siècle: les catégories *castas* et de *color quebrado*. Pourquoi fonder l'étude des règlements urbains sur ces deux termes? Que recouvrent-ils, et en quoi diffèrent-ils d'autres étiquettes socio-raciales existant dans la Nouvelle-Espagne coloniale? Les catégories *castas* et de *color quebrado* sont des catégories du métissage, puisqu'elles désignent toutes deux les sang-mêlé de la plèbe de Mexico. Elles présentent la particularité d'être des catégories d'assignation collective: autrement dit, elles servent les usages assignatoires de l'administration, mais ne sont jamais revendiquées par les individus d'un point de vue identitaire, contrairement aux catégories *español*, *mestizo*, *mulato*, *castizo* ou *morisco*, qui correspondent bien à des termes d'autodésignation. Nous avons vu la difficulté que représentait pour les autorités la catégorisation des sang-mêlé de la capitale. Il est donc particulièrement instructif de se concentrer sur le traitement socio-légal de ce groupe en particulier, non pas isolément, mais en lien avec le reste des catégories socio-raciales présentes dans les sources.

La première étape de ma démarche a été de déterminer la chronologie de l'usage des catégories de *color quebrado* et *castas*. Le premier constat qu'il m'a été possible de faire est que

22 De la Torre Villalpando, *Compendio de bandos de la ciudad de México*.

l'utilisation de la première devance celle de la seconde dans le temps. J'ai pu relever la mention de *color quebrado* dans vingt règlements urbains s'étalant de 1714 à 1818, les occurrences du terme étant plus fréquentes au début qu'à la fin de la période. La catégorie *castas*, à l'inverse, ne commence à apparaître dans les *bandos* qu'à partir des années 1760, et continue d'être employée au début du XIXe siècle. Une fois ces premières observations chronologiques établies, il reste à définir ce que recouvrent précisément l'une et l'autre de ces catégories, et la nature des usages socio-légaux qui en sont faits par les représentants de l'autorité civile. L'historienne Pilar Gonzalbo nous a appris que le terme *castas* apparaît dans les registres paroissiaux au début du XVIIe siècle pour désigner tout d'abord les Noirs, puis les sang-mêlé communiant au sein des paroisses espagnoles de Mexico. À mesure que le métissage de la population s'intensifie, le terme se transforme naturellement en un outil de catégorisation collective servant aux curés à classifier une population dont l'origine ethnique peut parfois être incertaine[23].

Au XVIIIe siècle, son utilisation par les autorités ecclésiastiques est donc généralisée. La catégorie de *color quebrado*, quant à elle, fait partie du langage (au moins administratif) au XVIIIe siècle: en témoigne sa présence dans les règlements urbains, mais également dans les enregistrements civils (*padrones*). L'expression de *color quebrado* est singulière en ce qu'elle identifie les individus par leur phénotype; littéralement, elle désigne le mélange des couleurs, et fait donc référence à ceux des habitants qui se distinguent par leur teint basané. Quels sont les signifiants que revêt l'expression et quel discours social traduit-elle dans les sources? Il est probable que, dans la bouche des élites novohispaniques, l'expression ait une connotation péjorative, et qu'elle soit utilisée pour désigner particulièrement les métis afro-descendants, qu'ils soient *mulatos*, *chinos*, *lobos* ou *pardos*, dont l'absence de reconnaissance sociale ne leur permet guère d'être qualifiés de *mestizo* ou de *mulato*. Nous allons voir dans quelle mesure l'étude des *bandos* corrobore cette présupposition.

Une fois établie la chronologie de leur usage, j'ai cherché à rendre compte du contexte d'utilisation des catégories «*color quebrado*» et «*castas*»: quels individus sont désignés par ces termes? J'ai donc procédé à la comparaison entre leur emploi et celui du reste des catégories employées dans les sources: de quelles autres catégories ces termes sont-ils distingués? A quoi sont-ils opposés, ou éventuellement associés?

UNE PROGRESSIVE CATÉGORISATION SOCIALE DES INDIVIDUS

J'ai pu observer qu'au début du XVIIIe siècle, la catégorie *de color quebrado* est employée corrélativement à celle d'*español*, à laquelle elle s'oppose très manifestement, et de manière unilatérale, pourrait-on dire. En effet, même lorsqu'il est précisé dans la clause impérative que la loi s'adresse à tous les habitants, nonobstant leur statut ou leur qualité, les châtiments relèvent de deux catégories générales et englobantes, et le terme *español* est alors opposé à celui de *de color quebrado*. Si le *mestizo* ou le *mulato* n'a pas sa place dans la catégorisation pénale employée par les autorités, c'est certainement parce que les autorités considèrent soit qu'il relève socio-légalement de l'une ou l'autre de ces catégories, soit qu'il n'est pas concerné directement par la législation en question. Ainsi, en 1724, le vice-roi stipule que le *bando* de prohibition du *pulque* s'adresse à toute personne, «sea de la jerarquía, dignidad y elevación que fuere, aunque sea caballero, militar, noble o plebeyo, español, indio, mulato, negro, mestizo, lobo o coyote, o

23 Alberro y Gonzalbo, *La sociedad novohispana*, 84-94.

de la calidad y condición que fuere». Pourtant, lorsque les peines sont distribuées, on remarque que la catégorie *español* n'apparaît pas; la loi oppose les «administradores, asentistas o recaudadores del pulque» à ceux désignés comme «los demás de color quebrado». Dans ce cas, il semble que la formulation employée par les autorités soit déterminée par le contexte social de l'objet de la réglementation, et que la qualité d'Espagnol soit omise car elle est sous-entendue.

En effet, le *pulque* commercialisé à grande échelle dans les *pulquerías* de Mexico au XVIIIe siècle est produit par des Espagnols, nobles ou riches négociants, propriétaires d'importantes parcelles d'exploitation[24]; ce sont eux qui sont désignés comme «administradores, asentistas o recaudadores de la bebida de pulque». Inversement, on devine que «los de color quebrado» désignés par la loi correspondent plutôt aux petits cultivateurs de maguey, producteurs du *pulque* de piètre qualité, et aux humbles vendeurs de rue, membres des *castas*, qui écoulent la boisson dans les rues de la capitale. Un *bando* de février 1743 prohibant le regrat est conçu selon cette même logique: la loi fixe les peines selon deux catégories seulement, celle des *españoles* et celle des *color quebrado*, ce qui n'est guère surprenant lorsqu'on sait le rôle joué par les Espagnols pauvres et les sang-mêlé dans l'activité de regrat[25]. Par ailleurs, certains *bandos* introduisent parfois davantage d'échelons de différenciation sociale, tel ce *bando* de 1731 qui, au sujet de la pénalisation du port des masques, distingue les *hijohidalgos* des *españoles*.

Ces différents exemples révèlent à la fois l'importance du contexte de réglementation dans le choix de la catégorisation employée par les autorités, et le poids de la hiérarchie sociale, qui justifie qu'une différenciation soit faite entre Espagnols de différents rangs. La logique hiérarchique de la catégorisation structure également la nature des peines: les nobles et l'élite sont sanctionnés de peines d'amende, de confiscation des biens, d'exil temporaire ou de service militaire dans les présides de la Couronne. Ils ne sont jamais concernés par les châtiments physiques, pénibles et infamants, tels que la taille des cheveux, les coups de fouet ou les peines de travaux forcés en obraje, qui sont réservés au reste du corps social.

L'étude de la série de *bandos* nous révèle un infléchissement tout à fait notable de la catégorisation des individus à partir des années 1740. Dès 1741, une nouvelle catégorie de population fait son apparition sous la plume des autorités: les *plebeyos*, c'est-à-dire les individus appartenant aux couches infimes de la société de Mexico. Lorsqu'il émerge dans les sources, le qualificatif *plebeyo* s'oppose à la catégorie *español*; par la suite, il lui est progressivement associé. Il faut ajouter que c'est uniquement la catégorie *español* que le terme *plebeyo* qualifie: nulle trace de *plebeyo mestizo* ou *plebeyo mulato* dans les règlements urbains; autrement dit, la condition sociale des sang-mêlé est sous-entendue, et associée aux rangs inférieurs. Outre l'apparition du terme *plebeyo*, c'est la façon dont il est associé à d'autres qui nous renseigne sur l'évolution du regard des autorités. A titre d'exemple, un *bando* de 1748 pénalisant la consommation du *pulque* et l'ébriété publique distingue trois groupes: les «indios», les «españoles plebeyos, mestizos y otros de calidad inferior» et les «mulatos, mestizos, lobos y demás de calidad inferior»[26].

---

24 *Bando* du 4 février 1743, AGN, bandos, vol. 3, exp. 36, fs. 284, http://bandosmexico.inah.gob.mx [consulté le: 02/10/2018]. Sur le rôle des Espagnols et sang-mêlé dans le regrat, voir Vásquez Meléndez, "Las pulquerías en la vida diaria de los habitantes de la Ciudad de México", 74-76.

25 Voir : Olvera Ramos, *Los mercados de la Plaza Mayor*, 23.

26 *Bando* du 24 mai 1748 sur la prohibition de certains alcools, AHDF, ayuntamiento, ordenanzas, vol. 2984, exp. 32, fs. 4v-6, http://bandosmexico.inah.gob.mx/ [consulté le: 02/06/2018].

Qu'ils soient Espagnols, Indiens ou sang-mêlé, tous forment les rangs de la plèbe aux yeux des autorités, et tous sont soumis au châtiment des coups de fouet en cas d'outrepassement de la loi. En cas de récidive, les *españoles plebeyos* sont condamnés à l'exil forcé dans un préside, alors que les peines de travaux forcés dans un *obraje* sont réservées aux «mulatos, mestizos, lobos y demás de calidad inferior». En d'autres termes, le traitement pénal regroupe les Espagnols de la plèbe, les métis et les sang-mêlé; bien que la différenciation subsiste en partie, –puisque seuls les Espagnols sont envoyés au préside, et que seuls les sang-mêlé subissent le travail forcé en *obraje*–, tous sont soumis aux mêmes peines d'humiliation physique. On note également que les *mestizos* sont tour à tour associés aux Espagnols et aux mulâtres dans la catégorisation formulée par les autorités: cela ne suggère-t-il pas l'incertitude des autorités face au rang social qu'il convient d'accorder à cette catégorie intermédiaire que forment les *mestizos*?

Cette uniformisation de la condition *plebeya*, quelle que soit l'origine ethnique, a pour pendant le regroupement des catégories de noblesse; à partir des années 1760, les *bandos* de pénalisation du port de certaines armes distinguent la peine des «nobles y indios caciques» de celle des «plebeyos, indios, de color quebrado o mulatos». Le surgissement de la catégorie *castas* dans les règlements urbains, au début des années 1760, sanctionne une évolution manifeste des usages classificatoires. L'uniformisation de la condition *plebeya* se poursuit par la systématisation du terme «*castas*» pour désigner les sang-mêlé de toutes sortes. De même que pour la catégorie de *color quebrado*, il est révélateur de scruter ce à quoi le terme *castas* est associé. Prenons l'exemple des *bandos* portant sur la réglementation du port des armes, qui sont promulgués et réitérés à maintes reprises tout au long du XVIII^{e} siècle, notamment en 1762, 1773 et 1775.

De manière très évocatrice, le *bando* du 23 décembre 1775, comme les versions antérieures, distingue les «hidalgos, españoles y hombres que por sí y sus familias sean decentes» des «indios caciques» ; il distingue également les «plebeyos españoles y demás del estado general de todas castas» des «indios plebeyos y macehuales»[27]. Les termes employés sont éloquents: ils nous apprennent que le procédé de différenciation des individus est résolument fondé sur leur appartenance sociale; le critère ethnique de classification des habitants n'est plus en vigueur. L'équivalence du traitement des nobles hidalgos, des Espagnols et de ceux qu'on reconnaît comme des «hommes décents», sans précision de leur qualité ethnique, suggère un glissement certain des représentations. On le voit bien, la décence n'équivaut plus exclusivement à l'hispanité, et le prestige social justifie l'élévation au rang des *honrados* et des hommes de vertus.

En somme, l'étude de ce corpus de règlements urbains nous donne un aperçu de la manière dont la catégorisation légale et administrative évolue au cours du XVIII^{e} siècle: la labilité des catégories est nettement observable. L'intitulé de ce texte mentionnait des catégories «socio-raciales»: le sont-elles vraiment? Le surgissement et la systématisation de termes tels que *plebeyo* ou *castas*, le regroupement pénal des Espagnols et des sang-mêlé de la plèbe, ou au contraire l'homologation à l'élite d'individus qualifiés avant tout par leur honorabilité, tous ces constats illustrent persuasivement l'évolution du traitement politique de la «race» à Mexico. Dans une société où le métissage concerne une majeure partie de la population, où le monde du travail et la stratification sociale qui en découle se complexifient et où les autorités, guidées par des idéaux politiques de mise en ordre de la ville et de l'activité de ses habitants, souhaitent

---

27 *Bando* du 23 décembre 1775 sur le port des armes, AGN, bandos, vol. 9, exp. 17, ff. 58-61, http://bandosmexico.inah.gob.mx/ [consulté le: 03/06/2018].

rationaliser l'appareil législatif et administratif afin de gouverner plus efficacement le territoire et les hommes, la différenciation ethnique est progressivement abandonnée au profit du principe de reconnaissance sociale des individus. Ainsi, comme l'ont déjà démontré de manière fort convaincante Jean-Paul Zuñiga et Pilar Gonzalbo, le concept d'«honorabilité» ou la notion de *calidad* semblent posséder une force explicative bien supérieure à celle des concepts de «race» ou d'«ethnicité» pour penser les rapports sociaux à Mexico à la fin de l'époque coloniale.

CONCLUSION

Les catégories, qui constituent l'objet central de cette étude, n'existent jamais de manière objective. Elles sont doublement construites, de manière toujours circonstancielle, par ceux qui s'en saisissent pour s'auto-définir ou pour les assigner, et par les historiens qui cherchent à les réinvestir de signifiants *a posteriori*. Est-il justifié de parler de catégories socio-raciales dans le cas de Mexico au XVIII[e] siècle? Si le premier ordre colonial assigne Espagnols, Indiens et Noirs à des rôles socio-économiques déterminés qui définissent par essence leur place dans l'ordre colonial, cet équilibre n'est plus aussi tranché à partir du moment où le métissage multiplie les catégories et atténue leurs contours, leur faisant perdre progressivement de leur efficience. L'analyse des règlements urbains nous suggère de quelle manière évoluent les perceptions sociales de l'altérité et de l'honorabilité au cours du XVIII[e] siècle. Le statut ethnique des individus perd de l'importance, au profit de leur niveau économique et de la place qu'ils occupent au sein de la communauté.

Les autorités de Mexico, au cours du XVIII[e] siècle, n'ont guère de projet politique de différenciation raciale. Au contraire, l'étude des *bandos* démontre qu'elles adaptent leurs exigences classificatoires et le traitement pénal des habitants aux configurations humaines et sociales auxquelles elles sont confrontées localement. La catégorisation socio-légale des habitants, dans le cas de Mexico, est sujette à des oscillations: elle progresse ostensiblement dans les années 1740, période à laquelle les autorités commencent à faire la distinction entre nobles et *plebeyos*, quelle que soit leur origine ethnique. Dès les années 1760, l'émergence du terme *castas* dans les règlements urbains révèle la progressive uniformisation des statuts et des phénotypes dans les rangs de la plèbe. A l'extrême fin du siècle, le critère de différenciation ethnique des habitants n'est plus en vigueur pour définir leur statut socio-légal; on lui a substitué le principe de reconnaissance sociale.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

De la Torre Villalpando, Guadalupe (ed.). *Compendio de bandos de la ciudad de México. Período colonial* [compilation de règlements de ville de Mexico. Époque coloniale] (2012). En: http://bandos-mexico.inah.gob.mx/ [consulté le: 30/05/2018].

Sources secondaires

Alberro, Solange y Pilar Gonzalbo. *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México, D.F.: El Colegio de México, 2013.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages*. Paris: Fayard, 1993.

De Alba, Martha, Arnaud Exbalin y Georgina Rodríguez. "El ambulantaje en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México (siglo XVIII-XX)". *Cybergeo: European Journal of Geography* 373 (2007): 1-44.

Exbalin, Arnaud. "Les peintures de métissage au Mexique" y "Les règlements de police et de bon gouvernement". Notices pour *L'Encyclopédie des Historiographies (Afrique, Amérique, Asie)*. CESMA-IRD-INALCO, à paraître en ligne en 2019.

Exbalin, Arnaud. "Los alcaldes de barrio. Panorama de los agentes del orden público en la ciudad de México a finales del siglo XVIII". *Antropología* 94 (2012): 49-59.

Gonzalbo, Pilar (ed.). *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Gonzalbo, Pilar. "El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la ciudad de México". *Revista de Indias* 68 (2008): 9-34.

Gruzinski, Serge. "Genèse des plèbes urbaines coloniales: Mexico aux XVI^e et XVII^e siècles". *Caravelle* 84 (2005): 11-35.

Hering Torres, Max Sebastián. "'Limpieza de sangre': ¿Racismo en la edad moderna?". *Tiempos Modernos* 4 (2003): 1-16.

Olvera Ramos, Jorge. *Los mercados de la Plaza Mayor en la Ciudad de México*. México: CEMCA, 2007.

Vela, Enrique (ed.). "El maguey". *Arqueología mexicana* 57 (2014): 66-75.

Zúñiga, Jean-Paul. "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2, no. 54 (1999): 425-452.

ENTRE PARDO Y MESTIZO: AMBIGÜEDAD SOCIO-ÉTNICA, CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN EN LA INCORPORACIÓN DE LOS LIBRES DE COLOR MEZCLADO EN EL CARIBE CONTINENTAL TARDO-COLONIAL (COSTA RICA, PANAMÁ, CARTAGENA DE INDIAS Y VENEZUELA)

ENTRE PARDO ET MÉTIS : AMBIGUÏTÉ SOCIO-ETHNIQUE, CONFLIT ET NÉGOCIATION POUR L'INCORPORATION DES GENS DE COULEUR MÉLANGÉE ET LIBRES DANS LES CARAÏBES CONTINENTALES COLONIALES TARDIVES (COSTA RICA, PANAMA, CARTHAGÈNE DES INDES ET VENEZUELA)

Roraima Estaba Amaiz

Universidad Complutense de Madrid
restaba@ucm.es

RESUMEN

La ambigüedad socio-étnica constituyó la principal característica de los pardos. En el marco de la limpieza de sangre, este carácter incierto cotidianamente supuso un obstáculo legal que legitimó la discriminación sistemática de las castas. Pero, en la práctica, esta ambigüedad fue utilizada también como un recurso de supervivencia social. Así, algunos miembros de la elite subalterna consiguieron judicialmente su reconocimiento civil en la sociedad colonial tardía del Circuncaribe hispano. Esta ambigüedad, que guió buena parte de sus estrategias judiciales, constituyó el principal argumento de tensión y, paradójicamente, también de negociación de su posición incierta dentro del cuerpo social colonial. Sin embargo, estas estrategias no fueron uniformes en la región, evidenciándose diferencias entre las provincias circuncaribeñas.

Palabras clave

Pardo, mestizo, ambigüedad socio-étnica, conflicto social, incorporación sociopolítica.

RÉSUMÉ

L'ambiguïté socio-ethnique était la principale caractéristique des *pardos*. Dans le contexte de la pureté du sang, ce caractère incertain était quotidiennement un obstacle juridique légitimant la discrimination systématique des castes. Mais, dans la pratique, cette ambiguïté était également utilisée comme une ressource pour la survie sociale. Ainsi, certains membres de l'élite subalterne ont obtenu leur reconnaissance civile dans la société coloniale tardive des Caraïbes continentales hispaniques. Cette ambiguïté, qui a guidé une bonne partie de leurs stratégies judiciaires, a constitué le principal argument de la tension et, paradoxalement, de la négociation de leur position incertaine au sein du corps social colonial. Cependant, ces stratégies n'étaient pas uniformes dans la région, car il y avait des différences entre les provinces des Caraïbes continentales.

Mots-clés

Pardo, métis, ambiguïté socio-ethnique, conflit social, incorporation sociopolitique.

INTRODUCCIÓN

Durante el periodo de reformas borbónicas, los órdenes normativos y los espacios jurídicos, en la América Hispana, tuvieron que lidiar con una serie de solicitudes de "dispensas de color"[1], contempladas en la *Real Cédula de Gracias al Sacar* de 1795, con las cuales las personas libres de color mezclado[2] intentaron conquistar algunas "habilitaciones" y "liberalidades"[3] o libertades civiles hasta entonces exclusivas de los españoles, es decir, de los blancos peninsulares y criollos.

Esta Real Cédula constituyó una novedad jurídica – dentro de las reformas borbónicas – para aumentar los ingresos de las arcas reales, mediante la "compra" del "blanqueamiento" por la vía judicial, a través de las denominadas dispensas de color. Estas supusieron una suerte de excepción legal que "sin servir de ejemplar"[4] permitía a un caso o persona muy particular eludir las restricciones e impedimentos que las Leyes de Indias imponían, especialmente a la población de color mezclado. Entre 1795 y 1820, estas peticiones de dispensa permitieron a algunos pardos obtener legalmente su reconocimiento como españoles blancos del estado llano en las provincias del Circuncaribe hispano[5] y, más concretamente, en las provincias de Venezuela, Cartagena de Indias, Panamá, Portobelo y Costa Rica.

---

1 Las "dispensas de color pardo", también llamadas "dispensas de calidad de pardo", constituyeron un tipo de gracia, concedida por voluntad del Rey, cuyos efectos legales perdonaban o daban permiso a sus beneficiarios para acceder a ciertos privilegios que por su calidad o color de origen les estaban prohibidos según las Leyes de Indias. Estas dispensas fueron autorizadas en el marco de las "Gracias al Sacar" de 1795, una lista oficial de aranceles, de carácter tributario o impositivo, con la cual la Corona española tasó el pago de todas aquellas gracias reales dispensadas por el Monarca en favor de sus vasallos en la América hispana. Estas gracias incluían la dispensa de color o calidad de pardo, además de otras muchas dispensas, como: la dispensa de ilegítimos, de fundar mayorazgos, de menores de edad para administrar bienes sin tutor, de mujeres que habiendo contraído nuevas nupcias conserven la tutela de sus hijos, de portar el título de "don", de suplemento de edad para examinarse para algunos cargos públicos locales, entre otras. Una segunda lista de "Gracias al Sacar" fue aprobada, posteriormente, en 1801.

2 Es importante aclarar que esta definición, en concreto, es añadida por la autora y no es reflejo de las categorías mencionadas en los archivos históricos. Se ha introducido de este modo, con fines meramente explicativos, para referir de modo general al conjunto vasto de categorías étnicas subalternas, presentes en la época, de las cuales se documentaron al menos 16, según la clasificación de las pinturas de castas; más no se reduce a éstas y de las cuales formarían parte las distintas variantes de mestizo de negro (pardos) y de mestizo de indio (mestizos en sentido estricto o ladinos, según la región).

3 En la época, se denominaban "liberalidades" a los privilegios corporativos de una clase o calidad dentro de un determinado cuerpo (milicias, hermandades, cofradías, gremios), como por ejemplo los fueros de las milicias, mientras las "habilitaciones" aludían a las capacidades civiles que legalmente le correspondían a un determinado estatus o calidad. En el caso de los españoles o blancos: contraer matrimonio con blancos, vestir hábitos clericales, acceder a seminarios y universidades, ascender a los más altos rangos de ejércitos y milicias o comprar cargos de la burocracia civil o eclesiástica.

4 Archivo General de Indias (AGI), Caracas, 4, "Dispensa de la calidad de pardo a favor de Josef Ponciano de Ayarza, Natural de Portobelo [Panamá]". Madrid, 16 de marzo de 1797.

5 El Circuncaribe es una referencia conceptual de la geografía. Esta disciplina empleó el término en el siglo XX, para referir a la región, cuya costa continental atlántica colinda con el mar Caribe. En otras palabras, se refiere a la cuenca del mar Caribe, que es contrapuesta al Caribe insular. En este trabajo, se considera como "Circuncaribe hispano" a la cuenca Caribe o costa continental del mar Caribe, que en el Antiguo Régimen tardío español, esto es, a finales del siglo XVIII y principios del XIX (1790-1821), constituían dominios y jurisdicciones de la monarquía española en esta región de América. Concre-

En las siguientes líneas, estructuradas en tres apartados, se argumentará como premisa que la ambigüedad socio-étnica de las gentes de color mezclado constituyó un obstáculo legal que legitimó la discriminación de las castas. Paradójicamente, la ambigüedad también fue utilizada por éstas, tanto para confundirse con, como para distinguirse de, la mayoría de color mezclado, en la negociación para su incorporación social en el Circuncaribe hispano. Con ello, se ahondó la tensión socio-étnica entre las calidades subalternas, contraponiendo, muchas veces, sus intereses y estrategias. Aunque, ciertamente, con diferencias entre las provincias de esta región.

LA AMBIGÜEDAD SOCIOÉTNICA DE LAS GENTES DE SANGRE MEZCLADA

Como consecuencia del mestizaje y de la ilegitimidad, el Circuncaribe albergó una mayoría socio-étnicamente heterogénea, híbrida y libre. Según, María de los Ángeles Acuña, historiadora costarricense especializada en el proceso de mestizaje, la ilegitimidad fue, junto al concubinato, el mecanismo primario en que se fundó el mestizaje[6] como proceso socio-racial, "dando paso al surgimiento de una sociedad multiétnica"[7]. De hecho, en la región, tradicionalmente, la voz "mestizo" se usó como equivalente de ilegítimo, especialmente en el discurso de las elites europeas y criollas. Allí "la Gente Española suele ser muy poca (con respecto al infinito número del gentío libre de Casta)"[8], siendo también minoritarias – además de la blanca – las poblaciones indígena y negra esclava. Estadísticamente, esta mayoría representaba aproximadamente entre 30% y 50% del total de la población. Aunque estos porcentajes eran variables, según la provincia circuncaribeña, siendo menor en el caso de Veracruz o Costa Rica[9] y progresivamente más amplios en los casos de Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela.

En el caso de esta última provincia, según el viajero Francisco De Pons, hacia el ocaso del Antiguo Régimen español, en Venezuela la población ascendía a 780.000 almas, siendo más del 44% pardos o mulatos[10]. De acuerdo con este visitante, no había provincia con tal cantidad de población libre de color. En Caracas, por ejemplo, en 1802, la población se distribuía en: "blancos 9.438 (32,11%), indios 470 (1,60%), pardos libres 11.399 (38,78%), negros libres 1.631 (5,75%)

tamente, para este trabajo, se ha delimitado esta región a solo algunas de sus provincias, a saber: la Capitanía General de Venezuela, el Virreinato de Nueva Granada (específicamente las provincias de Cartagena de Indias y Panamá) y la Gobernación de Costa Rica.

6 María de los Ángeles Acuña León, "Mestizaje, concubinato e ilegitimidad en la provincia de Costa Rica, 1690-1821", *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 8, no. 9 (2011): 125-144; María de los Ángeles Acuña León y Doriam Chavarría López, "Mestizos, mulatos y zambos en la ciudad de Cartago (siglo XVIII)", *Revista de Historia* 77 (enero - junio 2018): 131-155.

7 Acuña León y Chavarría López, "Mestizos, mulatos y zambos", 138.

8 AGI, Indiferente, 802, "Síndico Procurador General de Caracas, don Juan José Echenique, a la Corona española en referencia a la Real Cédula sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos en Indias de 1789". Caracas, 9 de noviembre de 1789.

9 Aunque, es necesario precisar que, demográficamente hablando, en villas y pueblos concretos de estas dos provincias, la población de color y su descendencia llegaban a ser la mayoría.

10 François Depons, *Viaje a la Parte Oriental de Tierra Firme en la América Meridional* (Caracas: Banco Central de Venezuela, 1960 [1806]), Tomo II, 233.

y esclavos 6.169 (20,99%)"[11]. Aunque este número podía ser más amplio en algunos rincones no urbanos, como los Llanos, donde los cimarrones[12] siempre predominaron, o la costa nororiental. Incluso, "se estima que en vísperas de la Independencia representaba cerca del 75% de la población total"[13] venezolana.

Sobre Cartagena de Indias, el censo de 1799 registraba más del 50% de la población como libres de todos los colores (concretamente 8.832, frente a 4.393 blancos y 3.048 esclavos)[14]. Aunque ciertamente los censos disponibles no son consistentes al reflejar las calidades presentes en sus barrios, en el de Santo Toribio, sin embargo, sí pudo documentarse "la presencia de cuarterones, quinterones, zambos, mulatos, pardos, negros, mestizos y blancos, y de sus uniones"[15]. En la provincia de Panamá, por su parte, "la población de todos los colores era, entre 1778 y 1790, de 55,1% a 59,9%"[16]. Solo la ciudad de Panamá concentraba, para 1790, un 66,3%[17] de libres de todos los colores. Mientras en Portobelo, según el censo de 1777, los pardos, cuarterones y quinterones sumaban un 27,5% y los morenos libres un 52,4% (los blancos apenas alcanzaban un 4,9% y los negros un 1,1%)[18]. Tales datos confirman la predominancia de la descendencia africana en este último puerto, otrora entrada del comercio y trata de esclavos, antes de ser reemplazado por Cartagena, a mediados del siglo XVIII.

Estas cifras, sin embargo, eran más modestas en el caso de Costa Rica. Allí, según el padrón de la ciudad de Cartago de 1778, los pardos, mulatos y negros libres conformaban una población de alrededor del 26%, frente a aproximadamente 65% de mestizos[19]. A pesar de ello,

---

11 Lila Mago de Chópite, "La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características", *Anuario de Estudios Americanos* LIV, no. 2 (1997): 527.

12 Los cimarrones constituyeron, a lo largo del Circuncaribe hispano, la población de esclavos huidos de sus amos, oriundos bien de estas propias provincias o allegados de algunas islas del Caribe (incluido el anglófono y el francófono) y también de algunos libertos. Estas poblaciones solían asentarse lejos de los centros urbanos y rurales, conformando poblados periféricos, alternativos a los pueblos y villas regulados por la jurisdicción española en estas provincias, generalmente denominados palenques, en Nueva España, Guatemala (hoy Centroamérica) y Nueva Granada (incluida Panamá), o cumbes y rochelas, en Venezuela.

13 Frédérique Langue, "La pardocracia o la trayectoria de una 'clase peligrosa' en la Venezuela de los siglos XVIII y XIX", *El Taller de la Historia* 5, no. 5 (2013): 116.

14 Julián B. Ruiz Rivera, "Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena de Indias en el siglo XVII", en *Cartagena de Indias en el Siglo XVII*, ed. Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca (Cartagena: Banco de la República, 2007), 358.

15 Sergio Paolo Solano, *Usos y abusos del censo de 1777. Sociedad, 'razas' y representaciones sociales en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII* (Cartagena: Universidad de Cartagena, 2013), 47.

16 Alfredo Castillero Calvo, "Afromestizaje y movilidad social en el Panamá colonial", en *Del olvido a la memoria. Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica 1*, ed. Rina Cáceres Gómez (San José, C.R.: Oficina Regional UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008), 82.

17 Castillero Calvo, "Afromestizaje y movilidad social en el Panamá colonial", 82.

18 Solano, *Usos y abusos del censo de 1777*, 44.

19 Datos basados en el padrón de 1778 sobre la población de Costa Rica, según el Obispo Thiel. Al respecto ver los documentos: Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR), Complementario Colonial, 3604, 3608, 3602 y 3600. Estos documentos son citados por Rina Cáceres Gómez, véase: Rina Cáceres Gómez, "Los silencios en nuestra historia", en *Del olvido a la memoria. Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica 1*, ed. Rina Cáceres Gómez (San José, C.R.: Oficina Regional UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008), 11. El referido padrón es igualmente citado por Fonseca, Alvarenga y Solórzano, específicamente el documento ANCR, Complementario Colonial,

los libres de origen africano constituían, demográficamente, la segunda calidad socio-étnica de esta provincia, superando en número a los españoles (9%[20]) e, incluso, a la población indígena. Una tendencia que se mantuvo durante décadas. Los datos, sin embargo, podían variar de una villa a otra. En Cartago, por ejemplo, predominaban los mestizos; mientras los mulatos eran mayoritarios en la puebla de los Ángeles (a las afueras de Cartago) y Matina (en la costa caribeña costarricense), así como "en Cañas y Bagaces y Nicoya y Guanacaste"[21]. Aunque estas últimas villas, si bien estaban localizadas en el pacífico norte de la provincia, desde principios del siglo XVIII, parte de su población provenía de familias mulatas emigradas o huidas de la puebla de los Ángeles[22]. Algo que no era de extrañar, si se toma en cuenta que, en el ocaso del Antiguo Régimen español, la migración de mulatos libres entre las provincias de Panamá, Costa Rica, León de Nicaragua[23] y Cartagena de Indias fueron recurrentes.

Sin obviar las particularidades de cada una de estas provincias circuncaribeñas, es evidente que los pardos y mulatos eran una población numerosa en la región, mayoritaria, en la generalidad de los casos, o, cuando menos, de las más representativas. Esta heterogeneidad socio-étnica y, más concretamente, su creciente mayoría de origen mixto es, pues, el rasgo más distintivo de esta región, respecto a otras latitudes hispanoamericanas. El carácter abrumador de la población de sangre mezclada en el Circuncaribe contrastaba con el predominio indígena en los Andes y, también, con la división entre una multitud negra esclava y una minoría blanca, característica de su vecino: el Caribe Antillano, incluido el hispano.

La población circuncaribeña, por el contrario, presentaba una mayoría variopinta, híbrida o heterogénea que –como conjunto– semánticamente adoptaría diferentes nombres en las provincias circuncaribeñas: "pardos", en Venezuela, Cartagena de Indias, Panamá y Veracruz; "ladinos" en Centroamérica y parte de Nueva España; "mulatos" y "pardos" en Costa Rica y, en general, "gentes de color quebrado", "de color vario", de "color híbrido" o, más comúnmente, "castas". Dentro de ella se confundían morenos, mulatos, pardos, cuarterones, quinterones, sexterones, octavones entre otras muchas calidades. Por regla general, tenían la condición de libres y estaban fundamentalmente dedicados a la actividad artesanal.

En un sentido genérico, las castas también se denominaban "mestizos", si bien esta nomenclatura era propia de los hijos de español e india, en sentido restringido. Ello se debe a que, en el inicio de la colonia, según señala Sebastián de Covarrubias, los mestizos definían a todas

---

3604 "padrón de 1778 de la ciudad de Cartago", en *Costa Rica en el siglo XVIII*, ed. Elizabeth Fonseca Corrales, Patricia Alvarenga Venutolo y Juan Carlos Solórzano Fonseca (San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001), 52.

20 Cáceres Gómez, *Del olvido a la memoria 1*, 11.

21 Ronald Soto-Quirós, "Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914", *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine. Histoire & Mémoire* 15, (2008), https://journals.openedition.org/alhim/2930 [consultado el: 12/11/2018].

22 ANCR, Complementario colonial, 736, folios 1-37, "Representación de Blas de Ancheta, Capitán de la Compañía de pardos, negros libres y mestizos de Cartago, en nombre de los pardos y negros libres, así como de las mulatas de la Puebla de los Ángeles, solicitando evitar sean hostigados, con violencia, a servir en la reducción de indios de Talamanca, sin pago alguno (Documento nº 9)". Cartago, 18 de abril de 1777, en Franklin Alvarado Quesada, "Documentos relativos a la población afroamericana", *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 295.

23 Kent Russell Lohse, "Africans and their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750" (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Texas en Austin, 2005), 85.

aquellas criaturas "engendrado[s] de diversas especies de animales" [24], esto, peyorativamente, incluía a las personas producto de la "mixtura de sangre" y, por tanto, de la hibridez. Una voz antigua que perduró hasta el ocaso de la dominación colonial en Hispanoamérica.

En el discurso oficial, la hibridez de las castas hizo que éstas fueran siempre representadas como mezclas inferiores e incivilizadas, siendo con frecuencia asemejadas con animales: "mulato" aludía a la mula, según Sebastián de Covarrubias; "pardo", era el diminutivo de leopardo, "un animal fiero muy ordinario en África" [25]; "lobo" refería al zambo; "coyote" identificaba a los descendientes de ladinos con indios; y "mestizo" genéricamente connotaba la hibridez entre crías de animales. La hibridez, por tanto, representaba moralmente el "pecado" y socialmente la "contaminación" del orden natural, por parte de las personas de sangre mezclada. La condición infame de las castas vendría dada, sin embargo, por su ascendente africano y esclavo. Razón por la cual pardos y mulatos fueron acusados de traer "el defecto [de los negros]"[26].

Este era un asunto de gran relevancia en Circuncaribe hispano-tardío, al encontrarse esta región sobre-representada por calidades mezcladas, como zambos, mulatos, pardos, tercerones, cuarterones, quinterones y octavones, cuya principal raíz era justamente la africana. Estas categorías y su estricta clasificación, sin embargo, eran más recurrentes en el imaginario de las autoridades coloniales, pero con frecuencia no se correspondían con cómo se autodefinían socio-étnicamente la mayoría de estas clases. Así, pues, no pocas veces, estas categorías fueron fuente de conflicto no solo en pleitos con los blancos, sino también con las propias calidades de color mixto, quienes, en su competencia por alcanzar su ascenso y reconocimiento sociales, paradójicamente rivalizaban entre sí, por distinguirse de la mayoría de color mezclado.

LA TENSIÓN Y EL CONFLICTO SOCIAL

En el Circuncaribe de finales del XVIII y principios del XIX, el progresivo mestizaje de la sociedad hizo cada vez más insostenible las restricciones de las Leyes de Indias sobre los privilegios y habilitaciones (civiles y legales) de discriminaban a calidades de sangre mezclada, es decir, a la mayoría de la población. Tales contradicciones intensificaron la aspiración (y el malestar) de movilidad social de las castas y, con ello, del conflicto social y político entre las diferentes calidades de la sociedad colonial tardía circuncaribeña.

---

24 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey S.M., 1611), 1134; Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana* (Madrid: Oficina [Imprenta] de Diego de la Carrera, 1648), 246.

25 Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1195.

26 "Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España, referente a la R. C. de 10 de febrero de 1795. Caracas, 1796", en *El régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, comp. Santos Rodulfo Cortes (Caracas: ANH, 1978), Tomo II, 99.

La "mala raza"[27] o el "defecto de mulatismo"[28], como también se denominaba en las colonias portuguesas, constituyó el factor determinante de marginación legal, civil y política de las poblaciones libres de color mezclado. En palabras de Santiago Castro-Gómez, "una frontera [étnica] de distanciamiento ("pathos de la distancia") entre los criollos y otros grupos […] a los que se consideraba de inferior calidad racial"[29]. Este era el obstáculo principal que, históricamente, impedía el ascenso social y el reconocimiento civil a los descendientes de sangre mixta. Este impedimento socio-legal planteaba, en el Circuncaribe, la paradoja de la superioridad numérica de las gentes de sangre mezclada y su minusvalía en términos legales, civiles y políticos.

Como en el resto de la América hispana, en el Circuncaribe, la jerarquía socio-étnica establecida por el sistema de castas, que discriminaba en función de la "calidad" o estatus legal (blanco, indio o negro), otorgaba libertades civiles a unos, mientras las negaba a otros. Los pardos y, en general los mestizos, de hecho, no contaban con un estatus jurídico reconocido en las Leyes indianas.

Dentro de este orden social, el hombre blanco, español y católico representó el estereotipo del sujeto honorable o "gentilhombre". De modo que, en la sociedad colonial tardía hispanoamericana, las personas, según su calidad, poseían posiciones sociales jerárquicas, a las cuales estaban aparejadas prerrogativas o privilegios de distinta naturaleza. En la mentalidad colonial hispana, el hombre español y, por tanto, blanco representaba la máxima realización del honor y, por extensión, su clase concentraba el mayor número de privilegios. De este modo, el estilo de vida noble – característico de los blancos – constituyó el modelo de vida a imitar, incluso por las llamadas "calidades inferiores" o "clases de inferior esfera". Entre las castas, sin embargo, a pesar de ser todas calidades subalternas, también existían diferencias. La calidad de mestizo, por ejemplo, conllevaba mayores "liberalidades" y "habilitaciones" que la de mulato; así como la de pardo poseía un mejor estatus que la de negro o zambo. La distinción y jerarquía socio-étnica no escapaba, pues, a la comprensión de los sectores populares. A pesar de las restricciones que las Leyes de Indias imponían a los descendientes de color mezclado, las llamadas castas aspiraron y lucharon por conquistar honores y privilegios similares a los disfrutados por los blancos. Esta ambición de cuotas de honor, por parte de la población subalterna, constituyó el principal motor de la movilidad social de las clases populares en la sociedad colonial hispano tardía y, por ello, también el principal catalizador de conflictos entre las diferentes calidades en esta región.

---

27 "Mala raza" aludía, en Castilla la vieja, a la "mancha" o "tacha" de profesar un credo no cristiano y tener un origen no castellano. Con él generalmente se señalaba a los mudéjares (musulmanes moros) y judíos. Se trataba, pues, de un atributo peyorativo, de carácter religioso, con que se discriminaba socialmente al diferente. Más tarde, en el siglo XVI, el término "mala raza" fue trasladado a la América española, donde mutó semánticamente para ser empleado como sinónimo de esclavitud y, por tanto, de la negritud. Tenía, pues, una clara connotación negativa del origen africano esclavo.

28 Concepto proveniente de los dominios del Imperio portugués en América, concretamente, en Brasil. Al respecto, véase: Maria Lemke Loiola, ¿"Defeito ou acidente? Mulatos e pardos na produção da hierarquia social em Goiás colonial" (conferencia presentada en *III Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História. UFG / PUC-GO*, Goiânia / Goiás, 20 de octubre de 2010), 1-15, https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/Maria_Lemke_Loiola.pdf [consultado el: 15/02/2019].

29 Santiago Castro-Gómez, "Cuerpos racializados: Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia", en *Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina*, ed. Hilderman Cardona y Zandra Pedraza (Medellín / Bogotá: Universidad de Medellín – Universidad de los Andes, 2014), 84.

Los descendientes de sangre mezclada fueron conscientes de que las prohibiciones vinculadas a sus calidades impedían su ascenso social, especialmente de aquellas más próximas a la esclavitud. En otras palabras, eran conscientes de que el origen esclavo y africano actuaba como un comodín para descender o ascender en la escala social y para disfrutar o carecer de mayores privilegios. A mayor proximidad del origen africano, mayores eran las probabilidades de ser marginados del cuerpo social y menores, por tanto, las posibilidades de disfrutar de privilegios, similares a los blancos del estado llano, en la mayoría de los cuerpos: universidades, seminarios, milicias, cofradías o gremios. En otras palabras, menor era la probabilidad de disfrutar de privilegios como, por ejemplo, contraer matrimonio con blancas del estado llano, ser tratado como "Don", acceder a seminarios y universidades, comprar cargos intermedios de la administración local, usar uniforme, vestir hábitos clericales o usar alhajas.

Los Estatutos de Limpieza de Sangre[30], observados por todos los cuerpos o corporaciones y también por las autoridades coloniales, en América, actuaron como el mecanismo de control social, por excelencia, para sistemáticamente evitar la confusión social, esto es, el mestizaje y la movilidad social de las castas, asegurando, así, la estabilidad del orden y, con ello, de la sociedad colonial circuncaribeña. Siguiendo el principio de limpieza de sangre, desde principios de la colonia los regímenes normativos de la monarquía, en América, se habían encargado de impedir cualquier posibilidad de movilidad social de las poblaciones libres de sangre mezclada. Por ejemplo, en 1576, bajo el reinado de Felipe II, una disposición real ordenaba a virreyes y audiencias reales "no admitir a mestizos y mulatos [para cargos] de escribanos y notarios públicos"[31] prohibiendo, así, la incorporación de estas poblaciones en cargos intermedios de la administración local. Un impedimento que produjo mayor frustración entre las castas, hacia finales del siglo XVIII, momento en el cual un número importante de familias pardas o de sangre mezclada circuncaribeñas se habían convertido en segmentos sociales emergentes, en virtud de su prosperidad económica, fruto del trabajo artesanal, lo que les había convertido, consecuentemente, en propietarios no solo de tierras sino también de esclavos.

Es precisamente en este momento en el que se suceden cambios importantes que afectan significativamente a la región. Por un lado, tiene lugar la Revolución haitiana, un hito político que introduce una efervescencia ideológica entre los sectores subalternos respecto a la igualdad de las gentes de color. Por otro lado, el momento coincide, también, con la introducción de las Reformas borbónicas, de corte liberal-conservador, cuyas innovaciones en materia social, a pesar de ser conservadoras, supusieron para las castas – especialmente para los pardos más próximos a la blancura – una ventana de oportunidad para su elevación social y su reconocimiento civil. Justamente en esta época (últimas décadas del siglo XVIII), fueron sancionadas reformas sociales como la Ley Pragmática sobre Matrimonios; las Dispensas para el ejercicio de Oficios nobles por parte de expósitos, mulatos y pardos; los Fueros para las Milicias de mulatos y pardos o la Real Cédula de Gracias al Sacar para la dispensa del color pardo; entre otras muchas, las cuales fueron comprendidas por pardos y mestizos como una posibilidad –si

30 Para un análisis en profundidad sobre la limpieza de sangre, el procedimiento de probanzas y sus implicaciones socio-jurídicas, véase: María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

31 "De Escribanos de Gobernación. Ley XXXX. Que no se admitan informaciones para que mestizos y mulatos sean Escribanos. D. Felipe II, Madrid a 15 de noviembre de 1576, D. Felipe IV. Madrid a 7 de junio de 1621", *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (Madrid: Imprenta de Iván de Paredes, 1681), Libro V, Título VIII, 167.

bien remota– de sortear y evadir legalmente la discriminación que padecían en el marco de las Leyes de Indias.

En el caso de la Real Cédula de Gracias al Sacar de 1795, aunque de espíritu conservador, esta cédula fue percibida por las élites blancas circuncaribeñas como una ley rupturista respecto a las costumbres sociales del Antiguo Régimen y, en razón de ello, vino a tensar aún más el conflicto socio-étnico en las provincias circuncaribeñas de Venezuela, Cartagena de Indias, Panamá y Costa Rica, donde la inmensa mayoría parda, cada vez, mostraba mayor frustración, respecto a la negativa de la administración monárquica a ofrecer incentivos legales y políticos de elevación social a estos segmentos populares.

En este sentido, dos fueron los principales cursos de acción social de las gentes de color mezclado para canalizar su descontento: por un lado, la movilización popular por la vía violenta, ampliamente documentada por los estudios sobre la subalternidad en América Latina. Y, por otro, la apenas conocida negociación por la vía institucional, donde los espacios judiciales dirimieron buena parte de los pleitos y súplicas de las poblaciones de sangre mixta, demandando, de forma individual o particular, privilegios concretos. Analicemos con más detalle esta última vía: la negociación del estatus legal de las gentes de calidad dudosa o "incierta", en el contexto del conflicto socio-étnico circuncaribeño, con miras a su incorporación en el cuerpo social, simbolizado en la nación española.

LA NEGOCIACIÓN DEL ESTATUS INCIERTO DE LAS GENTES DE SANGRE MEZCLADA

A través de la evangelización, la ley y los patrones de urbanidad, los sectores populares socializaron la cultura del honor e incorporaron la distinción del sistema de castas en el discurso de buena parte de las gentes de todos los colores para, paradójicamente, diferenciarse de sus pares, a quienes consideraban como inferiores. Esta reproducción del discurso dominante y de sus dispositivos de control social, en la negociación de su calidad incierta, puede ser comprendida como una estrategia de supervivencia social –pero a un mismo tiempo de discriminación–, por parte de las calidades subalternas autopercibidas como "más honorables" dentro del universo popular.

Evidencias de esta estrategia de supervivencia en la negociación socio-étnica, entre las "gentes de color vario" y la autoridad colonial, se encuentran disponibles en los diferentes archivos históricos de la región y apenas comienzan a salir a la luz. La mayoría de estas evidencias corresponden a peticiones judiciales y administrativas, interpuestas ante la Corona, en el marco de las reformas borbónicas sociales, que directa o indirectamente favorecieron la movilidad social de estas "personas de inferior clase"[32]. Dentro de dicha estrategia, resulta interesante el recurso de muchas gentes de color a intentar confundirse con blancos y mestizos.

Al inicio de la colonia, se habían tolerado y fomentado "los matrimonios mixtos de españoles e indios, eliminando los obstáculos que se les oponía"[33]. Tradicionalmente, los mestizos,

32 AGI, Caracas, 976, "Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España, referente a la solicitando la revocación o suspensión de la Real Cédula de 10 de febrero de 1795. Caracas, Acta del 14 de abril de 1796", en *El régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, comp. Santos Rodulfo Cortes (Caracas, ANH: 1978), Tomo II, 87.

33 Richard Konetzke, "Los mestizos en la legislación Colonial", *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960): 114.

en tanto mezcla de sangres puras (española e indígena), se habían visto favorecidos por las prerrogativas que habían sido reconocidas a los indios principales[34] (familias de jefes o caciques) a quienes, en 1545, se concedió títulos como nobleza americana[35], aunque ciertamente en un número limitado. Así, desde:

> Principios del siglo XVI, los mestizos se habían beneficiado de algunos privilegios, y no menores, dado que eran semejantes a aquellos de que se beneficiaban los españoles "europeos", como poder contraer matrimonio con blancos o ingresar en las órdenes religiosas[36].

De hecho, hacia 1578, existía un aproximado de 200 sacerdotes mestizos repartidos en las 38 diócesis de la América hispana[37]. La función eclesiástica, por el contrario, desde el inicio había estado negada a mulatos y pardos y, en general, a todas las castas. En las distintas Reales Cédulas y, en general, las Leyes de Indias que regulaban las relaciones sociales, a los mestizos normalmente les fue reconocido un estatus legal superior a cualquiera de las otras castas y con mayores privilegios asociados. De hecho, tuvieron –por regla general– una mejor posición y estima en la escala social colonial circuncaribeña. Algo a lo que contribuyó significativamente el hecho de no descender de "mala raza", esto es, de no poseer ascendentes africanos esclavos.

A pesar de la resistencia de la élite blanca, especialmente en los siglos XVI y XVII, no era del todo inusual que algunos mestizos llegaran a ser estimados como personas nobles o relativamente ilustres y que adoptaran el estilo de vida de los blancos. En la vida cotidiana, los mestizos o ladinos, debido a su ascendencia híbrida de blancos e indios, normalmente, o bien se socializaban en la cultura colonizadora, generalmente al cobijo de su padre blanco, viviendo en la casa paterna –como fue lo más frecuente– o, por el contrario, se decantaban por su ascendente indígena materno, habitando pueblos y cabildos propios de los indios. Aunque, esto último era común solo cuando el padre blanco no se hacía cargo de este hijo ilegítimo.

Resulta comprensible, entonces, que aquellos mestizos que se socializaban en el mundo de los blancos se apropiaran del discurso de la distinción –propio de la cultura del honor y, por tanto, de los blancos– y reclamaran para sí un estatus jurídico superior, dado su convencimiento sobre la limpieza de su linaje.

De modo que, desde un punto de vista legal y social, no eran pocas las ventajas de ser confundido con mestizo. Pues, existía el convencimiento, en la sociedad colonial hispanoamericana, de que "los mestizos son la mejor mezcla que hay en las Indias"[38]. Esta es una de las razones

34 El resto de los indios del estado llano, sin embargo, permanecerían sujetos al pago de tributos de "encomiendas" y "naboríos", a lo largo del Circuncaribe, desde Guatemala hasta Tierra Firme.

35 De hecho, los descendientes de incas, como Dionisio Uchu Inca Túpac Yupanqui, gozaron de privilegios propios de los hidalgos españoles, como estudiar en el Real Seminario de Nobles de Madrid. Este, incluso, llegó a ser diputado en las Cortes de Cádiz. Para una lectura detallada de casos de indígenas ennoblecidos, véase: Monique Alaperrine-Bouyer, "Capítulo 11. Las promesas del colegio de nobles americanos", en *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, ed. Monique Alaperrine-Bouyer (Lima: Institut français d'études andines, 2007), 277-294, http://books.openedition.org/ifea/678 [consultado el: 12/11/2018].

36 Langue, "La pardocracia", 114.

37 Juan Bautista Olaechea Labayen, "El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos", *Anuario de historia del derecho español* 45 (1975): 239.

38 La afirmación, a propósito de los mestizos, data de 1783 y corresponde al fray venezolano Juan Antonio Navarrete, véase: Langue, "La pardocracia", 116.

que estaría detrás de que, en el siglo XVIII, algunos descendientes de africanos, del istmo, se identificaran con el calificativo genérico de mestizo para confundirse con sus homónimos descendientes de blanco e india y, con ello, alcanzar su fin último, que no era otro sino obtener el trato de blanco del estado llano y las prerrogativas propias de éstos, que eran en definitiva las que disfrutaban los mestizos.

En la lucha por su elevación social, el uso coloquial del término mestizo en sentido genérico (es decir, mezclado), simultáneamente con el mestizo en sentido estricto (descendiente de blanco e india) conllevó a no pocas confusiones semánticas, tanto en la vida cotidiana como en documentos oficiales. Fue una de las mayores prioridades de las autoridades locales, especialmente civiles y eclesiásticas, evitar la "contaminación" de mezclas –en alusión al mestizaje–, tanto en las uniones sexuales (fundamentalmente en las informales, dada la elevada ilegitimidad), como en los trámites burocráticos y los documentos oficiales.

La confusión semántica, sin embargo, no fue provocada por las gentes de color mezclado, sino que se encontraba en los orígenes de la legislación colonial. En el compendio de Leyes de Indias titulado *Política Indiana*, realizado por Solórzano Pereira, ya se refería la dualidad entre el término mestizo en genérico y mestizo en específico. En sus propias palabras, Solórzano señala: "tomaron el nombre de Mestizos, por la mixtura de sangre y naciones, que se juntaron al engendrarlos, por donde los Latinos los llamaron *Varios*, y *Híbridas*[39] según Paleoto y otros autores" [40]. Sin embargo, unas líneas más tarde –y ante cualquier posible malentendido–, este mismo autor hace un intento de desambiguación de ambos homónimos, destacando la posición preferente de mestizo, entendido como mixtura de blanco e india, frente a mulato, al clarificar que:

> los Mulatos, aunque también por la misma razón, se comprenden en el nombre general de *Mestizos*[41], tomaron este [mulato] en particular, cuando son hijos de Negra y hombre blanco, o al revés, por tenerse esta mezcla por más fea y extraordinaria, y dar a entender, con tal nombre, que se compara a la naturaleza del mulo[42].

Es a partir del siglo XVII, entonces, cuando la voz "mestizo" se empleó indistintamente para referirse, de modo general, a todas las variedades de color mezclado en la América hispana[43], incrementando, con ello, la confusión al momento de clasificar a los descendientes de las castas. En el istmo circuncaribeño, la ambigüedad provocada por el mestizaje y la terminología de la época alcanzó tal grado que, durante el siglo XVIII, en las provincias de Costa Rica, Portobelo y Cartagena de Indias fue necesario añadir adjetivos al término mestizo, para diferenciar unas mezclas de otras. Básicamente, para distinguir a los hijos de blanco e india. Así, fueron de uso común expresiones como "mestizo bueno", "mestizo limpio", "mestizo de primer orden"[44]

---

39 Con cursivas y mayúscula en el documento original.

40 Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana* (Madrid: Oficina [Imprenta] de Diego de la Carrera, 1648), 246.

41 Con cursivas y mayúscula en el documento original.

42 Solórzano Pereira, *Política Indiana*, 246.

43 Langue, "La pardocracia", 108.

44 Estos tres términos son referidos, para el caso del istmo centroamericano, por Meléndez Obando, véase: Mauricio Meléndez Obando, "Las castas en Hispanoamérica. Clases y diversidad racial durante la

o "mestizo puro"[45], para hacer referencia a los descendientes de español e india. Esta distinción respondía, recordemos, a que los mestizos –según fray Navarrete– eran tenidos por "la mejor mezcla". Por la misma razón, el término "mestizo de segundo orden" identificaría al resto de las castas, fundamentalmente a aquellas de origen africano, en virtud de que –como señalaba Solórzano Pereira– esta mezcla era tenida por "más fea".

Por esta misma razón, en el istmo de finales del XVIII, ya en el cenit del mestizaje, tanto las autoridades como las propias calidades intentaban clarificar si se trataba de mulato o de indio, cuando se hablaba de tercerón, cuarterón o quinterón. En su lucha por distinguirse, éstos se esforzaban en precisar si se refería a "tercerón (de indio o de negro), cuarterón (de indio o de negro)"[46], "cuarterón de mulato", "cuarterón de mestizo"[47], "quinterón de mulato"[48], etc. No era el caso de sexterón, septerón y octavón, pues, por regla general, estaban comprendidos como españoles, a lo largo del Circuncaribe. Aunque ellos tampoco estuvieron exentos de sospecha y acusaciones, por parte de los blancos y, de hecho, también enfrentaron procesos judiciales para demonstrar su calidad, especialmente en la última etapa del Antiguo Régimen hispano. Aun así, las "mudanzas" de calidad socio-étnica entre las personas de sangre mezclada, en el Circuncaribe colonial tardío, constituyeron una práctica extendida. Como señala Ares Queija, para el caso de los mestizos (hijos de blanco e india) del Perú, pero extensible a los mestizos de todos los colores circuncaribeños: "no siempre se reclaman «mestizos» y reivindican sus derechos como tales; por el contrario, unas veces intentan pasar por españoles o criollos"[49].

En la Costa Rica de finales del siglo XVIII, el genealogista Mauricio Meléndez Obando señala que, allí, fue frecuente "hallar miembros de una misma familia consignados distintamente como mestizos, españoles y hasta mulatos"[50]. Justamente en la Costa Rica tardo-colonial, es conocido el caso de la descendencia interétnica de Don Manuel Alfonso de Siles. Entre sus hijos legítimos e ilegítimos, se encontraban desde blancos principales hasta esclavos pardos o "mulatos blancos"[51]. Detrás de tales mudanzas estaría la inconsistencia entre la calidad asignada por las autoridades coloniales y aquella calidad con que las propias castas se autodefinían. Aunque, ciertamente, esta autoidentificación cambiaba a conveniencia a lo largo de la vida. En el intento por maximizar sus posibilidades de progreso social, no era de extrañar el "afán individual que

colonia", *Nación.com*, Raíces, Edición 25, s.d., https://www.mtholyoke.edu/acad/latam/castas25.html [consultado el: 13/11/2018].

45 Solano, *Usos y abusos del censo de 1777*, 36.

46 Meléndez Obando, "Las castas en Hispanoamérica".

47 Solano, *Usos y abusos del censo de 1777*, 45.

48 AGI, Panamá, 154, "Súplica de mulato quinterón, Manuel Joseph López, Escribano y Teniente del Mayor de la Real Hacienda, Minas y Registros de Portobelo". Madrid, 12 de septiembre de 1753.

49 Berta Ares Queija, "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)", en *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, ed. Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (Sevilla: CSIC – EEHA, 1997), 59.

50 Mauricio Meléndez Obando, "Los últimos esclavos de Costa Rica", *Revista de Historia* 39 (1999): 52.

51 Lowell Gudmundson, "Asuntos de familia y rivalidades entre hermanos", en *Del olvido a la memoria: Esclavitud, resistencia y cultura 2*, ed. Rina Cáceres Gómez (San José, C.R.: Oficina Regional UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008), 30.

había por tratar de mostrar o rechazar que se pertenecía a tal o cual categoría […], en ocasiones, un individuo manipulaba su propia identidad en función de las circunstancias”[52]

En el marco de las Reformas Borbónicas que legalizaron las dispensas de color, algunas personas o familias pardas (normalmente pudientes y políticamente influyentes) reconstruyeron su identidad, intentando, por un lado, distinguirse del resto de los descendientes de africanos y, al mismo tiempo, aproximarse a los españoles. Es el caso del pardo costarricense Don Jerónimo Flores, quien, en 1793, en su petición de dispensa de color a favor de sus vástagos, solicitó “que se tenga a sus hijos como sexterones y no como pardos”[53] a fin de poder acceder a la carrera eclesiástica. Mientras unos años antes, en 1776, rechazaba la inclusión de sus hijas, Isabel y Ramona (fruto de sus primeras nupcias), en el censo de indias, en virtud de que su difunta mujer Doña Bernarda Bonilla, era reputada por mestiza[54]. Un ejemplo que evidencia que la hibridez y la heterogeneidad de la sociedad colonial circuncaribeña, también tenía lugar en las propias familias, así como de la mudanza o adaptabilidad, siempre cambiante, con que los mezclados de todos los colores jugaban con su calidad incierta.

En sus solicitudes judiciales, desde una reinterpretación de sí mismos, los pardos circuncaribeños negociaron con sus atributos, con su ascendente blanco – tal como un siglo atrás habían hecho los mestizos de blanco e india –, pero también con su civismo, su educación y su fortuna. Intentaron ser confundidos, en unos casos, con blancos; en otros, con mestizos, siempre para omitir su pasado africano y esclavo, y distinguirse del resto de la población de “color vario”. En dichas peticiones, los pardos caraqueños y panameños si bien admitían ser portadores de la “nota” o “defecto” de pardo, enfatizaban también ser “hijos legítimos de padres [pardos[55], cuarterones o quinterones] libres”[56] o ser “hijo natural [de] oriundo de Castilla la vieja”[57]. En la mayoría de los casos alegaban contar en su linaje con algún ascendente “blanco limpio y de noble nacimiento”[58] “y como tales de Solar conocido”[59].

---

52 Berta Ares Queija, “A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos… Construcciones identitarias en la América colonial española” (conferencia presentada en *Cátedra de Estudos Ibero-Latino-Americanos. IEAT*, Minas Gerais, septiembre 2010), 1-20, https://www.ufmg.br/ieat/wp-content/uploads/2012/03/Conferencia_Catedra_Berta_Queija.pdf [consultado el: 12/11/2018].

53 ANCR, CR-AN-AH-GT-000655, “Pedimento de Jerónimo Flores para que se permita al menor de sus hijos vestir hábitos eclesiásticos”. Cartago, 13 de mayo de 1793.

54 ANCR, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-000621, folio 5, “Poder que otorga Jerónimo de Flores a Cristóbal de Ocampo Golfín para que reclame contra la inclusión de sus hijas, Isabel y Ramona, en el censo de indias y contra la de su primera mujer Bernarda Bonilla, madre de las precitadas, la cual fue al contrario reputada por mestiza”. Cartago, 22 de febrero de 1776.

55 AGI, Caracas, 385, “Dispensa de calidad de pardo de Josef María Gallegos”. Caracas, 20 de diciembre de 1807.

56 AGI, Santa Fe, 748, “Dispensa de calidad de pardo a José Rudesindo Patiño, natural y vecino de la Ciudad de Panamá”. Madrid, 24 de abril de 1820; AGI, Panamá, 296B, no. 29, “Dispensa de calidad de pardo a José Carmen Correoso, natural y vecino de la Ciudad de Panamá”. Madrid, 13 de julio de 1818.

57 AGI, Panamá, 289, no. 9, “Dispensa de calidad de quinterón para el uso de una Escribanía a Pablo Josef Peñaranda, vecino de Panamá”. Panamá, 15 de febrero de 1792.

58 AGI, Caracas, 385, “Dispensa de calidad de pardo de Josef María Gallegos”. Caracas, 20 de diciembre de 1807.

59 AGI, Panamá, 289, no. 9, “Dispensa de calidad de quinterón para el uso de una Escribanía a Pablo Josef Peñaranda, vecino de Panamá”. Panamá, 15 de febrero de 1792.

En otras palabras, enfatizaron encontrarse "sin vicio de esclavitud, ilegitimidad u otro defecto"[60], principal obstáculo –como se ha visto– para el reconocimiento y ascenso sociales. El alegato del ascendente blanco no era un hecho fortuito, pues, como señala Santiago Castro-Gómez, al analizar la colonialidad del poder en Colombia, "la blancura no la da la piel sino la filiación con el ancestro europeo"[61]. De modo que, "«blanco» nada tiene que ver aquí con el color de la piel sino con la limpieza de sangre [...] probar que [se] desciende directamente de los primeros pobladores españoles o, en su defecto, que [se] está emparentado con una familia noble española"[62]. Esta fue tal vez la principal "práctica local de la colonialidad del poder"[63] –siguiendo la expresión de Castro-Gómez– en la región que, si bien fue introducida por las elites criollas con las probanzas de limpieza de sangre, prontamente fue reproducida por las elites intermedias blancas y pardas, sospechosas de ilegitimidad, pero interesadas en distinguirse de las castas.

Sin embargo, no se trató de una práctica local reproducida ciegamente. Pues, en este proceso de negociación y reconstrucción de su identidad incierta, los pardos manifestaron, por la vía institucional, su disenso y su resistencia frente al discurso dominante. En otras palabras, las calidades impuestas por las autoridades coloniales, a las gentes mezcladas de todos los colores, que pretendían ser "marcadores estables de identidad"[64] fueron objetadas y reconstruidas, reiteradamente, por los pardos, en los procesos administrativos y judiciales (para reivindicar su honor, dispensar su color, solicitar alguna gracia, merced o privilegio particular, etc.). Aunque, para ello, reprodujeran, ciertamente, el lenguaje de este mismo discurso discriminador.

Las mudanzas de calidad, en estos documentos oficiales (legales o administrativos), revelan que las distintas calidades que conformaban las castas, lejos de ser inamovibles, eran, por el contrario, fluctuantes. Como señala Joanne Rappaport, para el caso de Nueva Granada, "los mestizos podían ocupar múltiples segmentos sin mostrar ningún sentido de contradicción"[65]. Sin embargo, esta inclinación de las gentes de sangre mezclada para cambiar de calidad no era exclusiva de Nueva Granada. Por el contrario, era un lugar común entre los mestizos de todos los colores a lo largo del Circuncaribe, desde Cartago y Matina hasta el extremo oriente de Venezuela. En Caracas, por ejemplo, el venezolano Juan Gabriel Landaeta, en su representación de 1788, suplicaba a Su Majestad la dispensa de su color pardo, autodefiniéndose como "oriundo de casta mestizo, a los que en la Provincia llaman leopardos; pero sin vicio de esclavitud, ilegitimidad ni otro defecto de naturales"[66]. La afirmación de Landaeta deja claro que en la sociedad colonial no había contradicción en definirse, en general, como mestizo y, en específico, como

60 AGI, Caracas, 167, no. 1, "Testimonio de las diligencias relativas al Informe que evacua la Real Audiencia de Caracas, respectivo a la pretensión de Juan Gabriel Landaeta sobre que a sus hijos, nietos y demás familia no les sirva de impedimento la diferencia de color para contraer matrimonio con blancos del estado llano, entrar en religión, vestir hábitos clericales, seguir estudios y ascender a las órdenes sagradas". Madrid, 14 de febrero de 1788.

61 Castro-Gómez, "Cuerpos racializados", 84.

62 Castro-Gómez, "Cuerpos racializados", 84.

63 Castro-Gómez, "Cuerpos racializados", 79 y 82.

64 Joanne Rappaport, *The Disappearing Mestizo. Configuring difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (Durham and London: Duke University Press, 2014), 5.

65 Rappaport, *The Disappearing Mestizo*, 5.

66 AGI, Caracas, 167, no. 1.

pardo. Pues, lo primero era tradicionalmente sinónimo de sangre mezclada y lo segundo el tipo de mezcla de la que se procedía.

En el Circuncaribe tardío, pues, fue generalizado el uso indiferente del término mestizo, para referir de modo genérico a todas las variantes de la hibridez y el mestizaje. El caso de Panamá y Portobelo, por ejemplo, es fiel reflejo de esta realidad social. Pues, "a lo largo del istmo, la categoría genérica de mestizo hacía que en la región muchas veces fuera necesario puntualizar si se trataba de mestizo de blanco y negro o de mestizo de blanco e indio"[67]. Verena Stolcke, refiriéndose a la popularización del término "mestizo" en el siglo XVI hispanoamericano, pone en valor el "poder performativo de esta nueva categoría de identificación sociopolítica"[68]. Adaptando esta idea de Stolcke al Circuncaribe de finales del XVIII y principios del XIX, se puede afirmar que, en general, los pardos o mestizos de todos los colores jugaron –en la medida de sus posibilidades– con el "poder performativo" de su ambigüedad socio-étnica, para mitigar, esconder o borrar su pasado africano y esclavo y, con ello, incrementar sus posibilidades de ascenso social en el ocaso del Antiguo Régimen hispano en el Circuncaribe.

Observamos, sin embargo, algunas diferencias en la región. Pues, allí donde el número de pardos, mulatos y negros libres era menor, mayor era la confusión lingüística entre el mestizo genérico y el mestizo en específico. Es el caso de Costa Rica, donde, a pesar del conflicto socio-étnico, la élite blanca no manifestó el nivel de antagonismo ni animadversión observado en otras provincias circuncaribeñas, donde la población descendiente de africanos era abrumadora. Comparada con el resto de provincias del Circuncaribe, la Gobernación de Costa Rica y concretamente las provincias de Cartago y Heredia destacan por la recurrencia de mudanzas de calidad y sobre todo por la relativa tolerancia alrededor de las mismas, donde constituyeron una práctica común. Si bien estas prácticas también tenían lugar en provincias como Cartagena de Indias y, en menor medida, Portobelo o Caracas, solían hacerlo, sin embargo, con un consentimiento menor o, al menos, más restringido. Esta tolerancia en Cartago y Heredia posiblemente respondiera al relativo menor número de mulatos y negros –demográficamente hablando–, en comparación con otras provincias circuncaribeñas, donde eran una inmensa mayoría y, por tanto, una potencial amenaza en virtud de su creciente número, al menos desde la perspectiva de la élite blanca. En Portobelo y Caracas, por ejemplo, la limitada tolerancia en la vida cotidiana se agotaba cuando los pardos pretendían oficializar legalmente su elevación social. En estos últimos casos, los pardos (fundamentalmente aquellos más pudientes, que en definitiva podían permitírselo) encontraron una férrea resistencia por parte de la élite blanca.

No obstante, Caracas fue, con diferencia, la más reaccionaria al ascenso social y legal de las gentes de color mezclado en la región. En esta provincia, a pesar de la confusión cotidiana por el uso intercambiable de ambos términos, los "mantuanos"[69] caraqueños pusieron especial empeño en separar y distinguir a las distintas castas, especialmente a las más numerosas: los

---

67 Alfredo Castillero Calvo (ed.), *Historia General de Panamá* (Panamá: Comité Nacional del Centenario de la República, 2004), 278.

68 Verena Stolcke, "Los mestizos no nacen sino que se hacen", en *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, ed. Verena Stolcke y Alexandre Coello (Barcelona: Bellaterra, 2007), 7.

69 En la Venezuela colonial, "mantuanos" es la expresión local con que, en la época, se identificaba a las principales y más poderosas familias de criollos o descendientes de españoles nacidos en América. La expresión responde a que estos y, más concretamente sus mujeres, tenían entre sus privilegios el uso exclusivo de las mantillas en los oficios religiosos. El término, sin embargo, se extendió coloquialmente tanto a hombres como a mujeres criollos.

pardos, para lo cual "reservaban insistentemente el término pardo a los descendientes de esclavos (convirtiéndose en el equivalente de mulato) y el de morenos a los otros mestizos"[70]. Más tarde los propios pardos más próximos a la blancura, también reprodujeron este esfuerzo de precisión de la calidad. En otras provincias de la región, donde los descendientes de africanos fueron tan numerosos como en Venezuela, como son los casos de Cartagena y Portobelo, se evidencia, sin embargo, una conflictividad y un grado de polarización social menos antagónico que Caracas. Posiblemente, el miedo a un nuevo Saint Domingue y el temor a perder el control social frente a las sucesivas rebeliones e insurrecciones de negros, que tenían lugar, hicieron que la élite criolla venezolana se sintiera como una minoría acechada, por una mayoría parda.

El malestar de los criollos del Cabildo de Caracas quedó especialmente de manifiesto, en 1796, con su queja al Consejo de Indias por la sanción de las "Gracias al Sacar" a favor de la dispensa de color de los pardos, la cual no dudaron en calificar como "peligrosísima y de consecuencias muy fatales a su V.M. y su vasallos [...] [ya que] un pardo dispensado de su calidad queda apto para todas las funciones que le prohíben las leyes del Reino y para todas las que han sido hasta ahora propias de un hombre blanco limpio"[71]. A pesar de ello, a lo largo del Circuncaribe, las peticiones o representaciones judiciales de dispensa de calidad o color, contempladas en la Real Cédula de Gracias al Sacar de 1795, dan cuenta de que los pardos circuncaribeños no descansaron en su esfuerzo por negociar su ambigüedad socio-étnica para ser reconocidos e incorporados como españoles del estado llano.

CONCLUSIÓN

Durante siglos, la calidad varia, híbrida, mezclada o mixta y especialmente el origen africano, de las gentes de todos los colores, constituyó un impedimento jurídico que les negaba un estatus legal y consecuentemente su incorporación en la sociedad como españoles del estado llano. De modo que, frente a su ascendencia africana y las prohibiciones aparejadas a ésta, las gentes de color mezclado circuncaribeñas forjaron una reconstrucción propia de su ambigüedad socio-étnica e hicieron de ésta un fundamento identitario, con el cual intentaron negociar, individualmente, su estatus legal, con miras a igualarse al resto de españoles y, simultáneamente, distinguirse de sus semejantes de color vario, en un esfuerzo por progresar socialmente.

En su lucha por la supervivencia social, los pardos circuncaribeños utilizaron su ambigüedad como un arma de doble filo: para distinguirse de y, al mismo tiempo, para discriminar al resto de color mezclado, al que paradójicamente pertenecían. De allí que no fueran extrañas las "mudanzas" de calidad socio-étnica entre las personas de sangre mezclada en el Circuncaribe colonial tardío, especialmente en las últimas décadas del siglo XVIII y principios del XIX, dada la oportunidad que ofrecían las reformas borbónicas. Negociando con su ascendente blanco, como tradicionalmente habían hecho los propiamente mestizos e intentado confundirse, en unos casos, con los blancos; en otros, con los mestizos; estos pardos pusieron en cuestión las

70 Langue, "La pardocracia", 109.

71 Para más detalles, véase: AGI, Caracas, 976, "Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España, referente a la solicitando la revocación o suspensión de la Real Cédula de 10 de febrero de 1795. Caracas, 28 de noviembre de 1796", en *El régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, comp. Santos Rodulfo Cortes (Caracas, ANH: 1978), Tomo II, 91-92.

calidades atribuidas por las autoridades coloniales, mediante la incorporación de contenidos y significados propios, a partir de los cuales redefinir o reconstruir su identidad incierta.

En suma, esta ambigüedad socio-étnica supuso un desafío constante para las autoridades coloniales, locales y metropolitanas, en sus esfuerzos por clasificar la población, siempre esmeradas en mantener el control social de las clases subalternas, a través de la estabilidad del orden socio-étnico del sistema de castas. Pero, también representó un lastre en las trayectorias de movilidad y ascenso social de las poblaciones de sangre mezclada. Una "desventaja" con que las "gentes de color vario" aprendieron a negociar su identidad incierta, unas veces, para tratar de igualarse a los blancos españoles o de ser confundidos con otras calidades subalternas de mayor estimación social, como eran los mestizos; y, otras veces, para distinguirse de sus pares de color, por juzgar a éstos de condición inferior, como solía suceder con los pardos respecto a los mulatos o de éstos respecto a los negros.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI)

Sección: Caracas

Legajos: 4, 167, 385, 976.

Sección: Indiferente.

Legajos: 802.

Sección: Panamá

Legajos: 154, 289, 296B.

Sección: Santa Fé

Legajos: 748.

Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR)

Sección: Complementario Colonial

Legajos: 621, 655, 706, 736, 3600, 3602, 3604, 3608.

Otras obras

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey S.M., 1611.

Depons, François. *Viaje a la Parte Oriental de Tierra Firme en la América Meridional* Tomo II. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1960 [1806].

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. Madrid: Imprenta de Iván de Paredes, 1681.

Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Madrid: Oficina [Imprenta] de Diego de la Carrera, 1648.

Fuentes secundarias

Acuña León, María de los Ángeles. "Mestizaje, concubinato e ilegitimidad en la provincia de Costa Rica, 1690-1821". *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 8, no. 9 (2011): 125-144.

Acuña León, María de los Ángeles y Doriam Chavarría López. "Mestizos, mulatos y zambos en la ciudad de Cartago (siglo XVIII)". *Revista de Historia* 77 (enero-junio 2018): 131-155.

Alaperrine-Bouyer, Monique. "Capítulo 11. Las promesas del colegio de nobles americanos". En *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Editado por Monique Alaperrine-Bouyer. Lima: Institut français d'études andines, 2007. http://books.openedition.org/ifea/678 [consultado el: 12/11/2018].

Alvarado Quesada, Franklin. "Documentos relativos a la población afroamericana". *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 249-324.

Ares Queija, Berta. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)". En *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Editado por Berta Ares Queija y Serge Gruzinski. Sevilla: CSIC – EEHA, 1997.

Ares Queija, Berta. "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos… Construcciones identitarias en la América colonial española". Conferencia presentada en *Cátedra de Estudos Ibero-Latino-Americanos. IEAT*. Minas Gerais, septiembre 2010. https://www.ufmg.br/ieat/wp-content/uploads/2012/03/Conferencia_Catedra_Berta_Queija.pdf [consultado el: 12/11/2018].

Castillero Calvo, Alfredo. *Historia General de Panamá*. Panamá: Comité Nacional del Centenario de la República, 2004.

Castillero Calvo, Alfredo. "Afromestizaje y movilidad social en el Panamá colonial". En *Del olvido a la memoria: Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica 1*. Editado por Rina Cáceres Gómez. San José, C.R.: Oficina Regional UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008.

Castro-Gómez, Santiago. "Cuerpos racializados: Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia". En *Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina*. Editado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza. Medellín/Bogotá: Universidad de Medellín–Universidad de los Andes, 2014.

Cortes, Santos Rodulfo. *El régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*. Tomo II. Caracas: ANH, 1978.

Gudmundson, Lowell. "Asuntos de familia y rivalidades entre hermanos". En *Del olvido a la memoria: Esclavitud, resistencia y cultura 2*. Editado por Rina Cáceres Gómez. San José, C.R.: Oficina Regional UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008.

Konetzke, Richard. "Los mestizos en la legislación Colonial". *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960): 113-148.

Langue, Frédérique. "La pardocracia o la trayectoria de una clase peligrosa en la Venezuela de los siglos XVIII y XIX". *El Taller de la Historia* 5, no. 5 (2013): 105-123.

Lemke Loiola, Maria."Defeito ou acidente? Mulatos e pardos na produção da hierarquia social em Goiás colonial". Conferencia presentada en *III Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História. UFG / PUC-GO*. Goiânia / Goiás, 20 de octubre de 2010. https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/Maria_Lemke_Loiola.pdf [consultado el: 15/02/2019].

Lohse, Kent Russell. "Africans and their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Texas en Austin, 2005.

Mago de Chópite, Lila. "La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características". *Anuario de Estudios Americanos* LIV, no. 2 (1997): 511-541.

Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Meléndez Obando, Mauricio. "Los últimos esclavos de Costa Rica". *Revista de Historia* 39 (1999): 51-138.

Meléndez Obando, Mauricio. "Las castas en Hispanoamérica. Clases y diversidad racial durante la colonia". *Nación.com*. Raíces. Edición 25 (s.d.). https://www.mtholyoke.edu/acad/latam/castas25.html [consultado el: 13/11/2018].

Olaechea Labayen, Juan Bautista. "El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos". *Anuario de historia del derecho español* 45 (1975): 233-272.

Rappaport, Joanne. *The Disappearing Mestizo. Configuring difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham and London: Duke University Press, 2014.

Ruiz Rivera, Julián B. "Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena de Indias en el siglo XVII". En *Cartagena de Indias en el Siglo XVII*. Editado por Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca. Cartagena: Banco de la República, 2007.

Solano, Sergio Paolo. *Usos y abusos del censo de 1777. Sociedad, 'razas' y representaciones sociales en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII*. Cartagena: Universidad de Cartagena, 2013.

Soto-Quirós, Ronald. "Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914". *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine. Histoire & Mémoire* 15 (2008). https://journals.openedition.org/alhim/2930 [consultado el: 12/11/2018].

Stolcke, Verena. "Los mestizos no nacen sino que se hacen". En *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*. Editado por Verena Stolcke y Alexandre Coello. Barcelona: Bellaterra, 2007.

SEGUNDA PARTE

POLÍTICAS DE MARGINALIZACIÓN ÉTNICO-RACIAL Y ESTRATEGIAS DE INTEGRACIÓN (SIGLOS XIX-XX)

LAS PRÁCTICAS DE ONOMÁSTICA ANTROPOLÓGICA ENTRE LOS INMIGRANTES CHINOS DE COSTA RICA: EVADIENDO RESTRICCIONES ÉTNICAS ENTRE 1870 Y 1934

PRATIQUES ONOMASTIQUES ANTHROPOLOGIQUES CHEZ LES IMMIGRANTS CHINOIS AU COSTA RICA: CONTOURNEMENT DES RESTRICTIONS ETHNIQUES ENTRE 1870 ET 1934

Lai Sai Acón Chan

Universidad de Costa Rica
lai.acon@ucr.ac.cr

RESUMEN

El presente estudio analiza las prácticas de nombramiento de los inmigrantes chinos en Costa Rica del periodo 1870 a 1934 como tácticas para evadir restricciones étnicas y lograr una inserción socioeconómica más exitosa. Se recolectaron nombres y apellidos en español y en chino y se cruzaron con fuentes documentales tales como censos y registros de población china en Costa Rica. Esto con el fin de determinar patrones de adopción de nombres y apellidos, razones y propósitos.

Palabras clave

Antroponimia, migraciones chinas, discriminación racial, censos, registros migratorios.

RÉSUMÉ

Cette étude se propose d'analyser les pratiques de nomination des immigrants chinois au Costa Rica entre 1870 et 1934 en tant que stratégie permettant d'éviter restrictions pour cause d'origine ethnique et de parvenir ainsi à une meilleure insertion sociale et économique. Des noms et des prénoms ont été donc recueillis tant en espagnol qu'en chinois, pour ensuite les comparer avec des sources documentaires telles que les recensements et registres de la population chinoise au Costa Rica. Ceci afin de déterminer les modèles d'adoption de noms et prénoms, leurs raisons et objectifs.

Mots-clés

Anthroponymie, migrations chinoises, discrimination raciale, recensements, registres migratoires.

INTRODUCCIÓN[1]

El presente estudio analiza nombres y apellidos occidentales más frecuentes entre los inmigrantes chinos de Costa Rica del período 1870-1934, así como apellidos nuevos que resultaron de la fusión de culturas, con el fin de elucubrar sobre la existencia de estrategias que posibilitaron a los inmigrantes chinos vadear barreras étnicas y, así, facilitar su inserción social y económica en este país. Se limitó el estudio a un período enmarcado entre una década en la que por primera vez se registran nombres de inmigrantes chinos que ingresaron al territorio nacional y por el año en que se anota por última vez a un inmigrante chino o su descendiente en uno de los registros de chinos que existieron durante la primera mitad del siglo XX. Los nombres y apellidos recuperados de los censos de población china en Costa Rica de 1911 y 1924 y el *Registro de chinos de Puntarenas* (tomo II) fueron analizados a la luz de testimonios recogidos mediante entrevistas y grupos focales realizados en San José, Puntarenas, Cañas, Abangares, Nicoya y Santa Cruz entre el 2015 y el 2018, fuentes periodísticas y censos comerciales de Costa Rica.

La primera sección de este estudio brevemente desarrolla los antecedentes de la migración china a Costa Rica de la década de 1870 y realiza una revisión de fuentes secundarias sobre prácticas de onomástica antropológica en la cultura china, con el fin de posteriormente analizar de qué manera fueron utilizadas por la población estudiada como mecanismos de inserción a la sociedad de acogida. De este modo, la siguiente sección explica las características de los nombres propios y apellidos nuevos que adoptaron grandes segmentos de la comunidad de inmigrantes chinos y en algunos casos, las características de los hombres que adoptaron dichos nombres y apellidos. La última sección analiza algunas estrategias de inserción étnico-social que emergen para contrarrestar los distintos mecanismos de discriminación racial desplegados por el gobierno y los medios masivos.

DE LA MIGRACIÓN CHINA A COSTA RICA A LA ONOMÁSTICA ANTROPOLÓGICA EN LA CULTURA CHINA

Los primeros 77 trabajadores chinos que llegaron a Costa Rica en 1855 eran individuos cuyos nombres no quedaron registrados en documentos oficiales. Es decir, eran hombres a los cuales se les privó –deliberada o involuntariamente– de nombres y apellidos. Según consta en las cartas enviadas en mayo y diciembre de ese año por el Capitán de Puerto de Puntarenas al Ministro de Marina y Guerra, se consignaron simplemente como "cuarenta y cinco chinos contratados en Panamá por el Barón Bulow" o después de hacer un recuento de los pasajeros, la mercancía y bestias a bordo, finalmente se mencionan treinta y dos chinos procedentes de Panamá[2]. Cuando ingresa una segunda oleada de 653 trabajadores chinos en 1873, los cuales

1 Esta publicación surge a partir del proyecto denominado "Recuperación de la memoria histórica de los inmigrantes chinos de Costa Rica, 1870-1950", proyecto inscrito ante la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica con el código No. 023-B8-367. Desde el 2017, el programa se ha realizado en colaboración con Ronald Soto-Quirós, de la Université de Bordeaux (UB) y del equipo de investigación pluridisciplinario de estudios sobre la Península Ibérica y América Latina AMERIBER de la Université de Bordeaux Montaigne (UBM) y con Alonso Rodríguez Chaves y Francisco Lí González de la Universidad Estatal a Distancia (UNED).

2 Archivo Nacional de Costa Rica (ahora en adelante ANCR), Guerra y marina 4659, folio 68, y 8257, folio 23.

habían sido contratados para laborar en la construcción del ferrocarril al Atlántico –o al Caribe–, se utilizó la práctica de enumerarlos para mantener registros de las horas laboradas al mes o para llevar un balance del inventario de chinos que quedaban en los campamentos después de fugas, enfermedades, muertes y ventas de los contratos[3]. Nuevamente, fueron desposeídos de su derecho natural a ser reconocidos por los nombres otorgados en su tierra natal. Las razones no se saben: podría haber mediado la barrera lingüística, el desinterés en reconocerlos como más que simples obreros, o simplemente la incapacidad de distinguirlos unos de otros.

En esa década ingresan también individuos de nacionalidad china por medio de lo que algunos autores han denominado la "migración hormiga"[4]: individuos que no habían suscrito un contrato con el gobierno costarricense y que posiblemente ingresaron ilegalmente desde otros destinos en el continente americano para responder al llamado de familiares y allegados que se habían asentado en Costa Rica con éxito. Muchos de estos chinos adoptaron nombres occidentales, la mayoría provenientes del santoral, pero en cuanto a sus apellidos se dieron 3 casos. Algunos transliteraron sus apellidos chinos al español: Chan o Chen (陳), Lí (李), Wong (黄) o (王), Chin o Ching (甄), Chon o Chong (张) entre otros. Debido a que la romanización de los apellidos chinos no es estándar, es decir, no se aplicó un único sistema de notación fonética de nombres, por ejemplo, Yale o Wade-Giles, existen diferentes variantes de un solo apellido chino.

Por otro lado, debe considerarse que los chinos que se asentaron en Costa Rica en etapas tempranas provenían de dos regiones principales de la provincia de Cantón –Chong San (中山) y Yan Peng (恩平)[5]– en las cuales se hablaba cantonés como lingua franca pero en las que paralelamente se utilizaban una diversidad de dialectos locales. Como consecuencia, algunos de los apellidos chinos se transliteraron según el dialecto escogido en el momento de registrar un nombre oficialmente. Otros adoptaron apellidos en español. Por último, algunos inmigrantes adoptaron lo que podríamos denominar apellidos costarricenses de origen chino –o sea, apellidos que no existen en China y surgieron o fueron adoptados por diversas razones–. En este estudio nos concentramos en los nombres y apellidos en español y algunos apellidos que resultaron de las interacciones entre ambas culturas. Con el fin de comprender mejor este proceso es importante una revisión de fuentes bibliográficas sobre las prácticas de onomástica antropológica en la cultura china.

Los chinos pertenecen a una sociedad muy tradicional que ha logrado mantener sus costumbres a lo largo de milenios debido al culto a los ancestros y a los fuertes lazos que existen entre el individuo y la tierra, que se observan en muchos rituales aún vigentes como los festi-

---

3 ANCR, Relaciones exteriores 9782.

4 Carmen Murillo Chaverri, *Identidades de hierro y humo: La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890* (San José, C.R.: Editorial Porvenir, 1995), 76; y Marlene Loría Chaves y Alonso Rodríguez Chaves, "Los inmigrantes dentro de la comunidad costarricense. Entre la explotación y la exclusión (1870-1910)", *Revista de Historia* 44 (2001): 180.

5 La transliteración de los toponímicos para referirse a regiones en China no sigue los sistemas de notación o fonetización que tradicionalmente se utilizan (Wade-Giles, Yale, Hanyu pinyin) debido a que son sistemas complejos para los cuales se debe tener conocimiento de las claves descodificadoras. Siguiendo la costumbre que se implantó en Costa Rica durante los registros de inmigrantes chinos y sus negocios, se transliteran los toponímicos utilizados en este artículo siguiendo una pronunciación aproximada en español, pero para disipar posibles ambigüedades se acompañan de los correspondientes caracteres en chino.

vales de primavera y de medio otoño (dos de los tres festivales más importantes de la sociedad china) y que se expresan por medio de su arte, sus creencias, sus símbolos, su gastronomía y muchos otros aspectos de la cultura tradicional. En lo que se refiere a las prácticas onomásticas, en concreto, los chinos no escogen nombres propios a la ligera precisamente debido a costumbres ancestrales fuertemente arraigadas en su idiosincrasia. Por otra parte, el confucianismo jugó un papel fundamental en la preservación de apellidos milenarios que han sido legados de generación en generación. Liu y otros autores aducen: primero, que los apellidos chinos tienen una historia de al menos 4000 años; segundo que, en comparación con otras culturas, los chinos de la etnia Han tienen una base bastante reducida de apellidos, solamente 3000, y finalmente que los 100 apellidos más comunes en chino identifican al 85% de la población total[6]. Esta alta incidencia de apellidos explica en parte los mecanismos utilizados por los chinos para otorgar nombres.

Las fuentes consultadas demuestran la gran complejidad de las prácticas de onomástica antropológica que emergieron en la antigüedad clásica de China y de la cual aún se conservan vestigios en la actualidad, tanto en la sociedad china moderna como en distintas comunidades de chinos de ultramar. Watson aduce que los nombres propios marcan importantes transiciones sociales, de modo que un varón chino que recibe varios nombres a lo largo de su vida atraviesa un mayor número de etapas de socialización que, a su vez, definen su individualidad con un mayor grado de sofisticación[7]. Wu menciona ocho tipos de nombres propios que marcan distintas etapas que pueden definir a un varón en la sociedad china: el nombre otorgado al nacer (*rǔmíng* 乳名), el nombre que marca el inicio de la etapa escolar (*shūmíng* 书名) y es utilizado en los registros genealógicos, el nombre de adulto (*zì* 字), un nombre artístico (*hào* 号) o pseudónimo (*bǐmíng* 笔名), un título que denota una posición oficial (*guānmíng* 官名), un nombre que denota el lugar de origen del individuo y hasta un nombre otorgado póstumamente a personas reconocidas (*shìhào* 谥号)[8].

Por otra parte, la misma Watson argumenta que los nombres distinguen a los individuos como miembros de familias dadas, identifican su posición dentro de una jerarquía generacional y los clasifican como miembros de clanes familiares, pero también son seleccionados cuidadosamente para darle a cada individuo una personalidad y destino únicos[9]. De esta manera, los nombres poseen el poder de proteger al portador de influencias negativas, denotan deseo o insatisfacción por el género de algún vástago, y marcan o rectifican el destino de las personas. Carr y Landa agregan que en sociedades que se basan en las relaciones de parentesco entre individuos –como la china, por ejemplo– la pertenencia a familias extendidas, linajes o clanes confiere atributos de gran valor intangible. Algunas prácticas institucionales asociadas a este fenómeno son la conformación de sociedades mercantiles, el cambio del apellido como mecanismo de inserción social, los registros genealógicos que están fuertemente ligados al culto a

6 Yan Liu, Liujun Chen, Yida Yuan y Jiawei Chen, "A Study of Surnames in China through Isonymy", *American Journal of Physical Anthropology* 148, no. 3 (2012): 341-342.

7 Rubie Watson, "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese society", *American Ethnologist* 13, no. 4 (1986): 619.

8 Ching-Chao Wu, "The Chinese Family: Organization, Names and Kinship Terms", *American Anthropologist* 29 (1927): 321.

9 Watson, "The Named and the Nameless", 622.

los ancestros y la creación artificial de lazos entre individuos sin ningún parentesco[10]. Finalmente, algunas de estas prácticas de nombramiento nos permiten comprender algunas de las estrategias que surgieron entre los inmigrantes chinos para integrarse a las dinámicas sociales y tomar parte activa del desarrollo económico de sus comunidades, sin suprimir sus rasgos identitarios o repudiar sus tradiciones étnicas.

Según la usanza china, antes de la era de Mao Zedong y la instauración de la política de un único hijo, era común que cada persona tuviera hasta tres nombres que lo identificaban como un individuo único. Para los chinos tradicionales era impensable heredar el nombre de un abuelo o del padre a alguno de los hijos varones. De ahí que cada individuo tuviera además de su nombre generacional, su nombre de pila con el que era comúnmente conocido dentro del seno familiar. El caso de las mujeres es diferente: algunas tienen un nombre generacional que comparten con sus hermanos varones, otras tienen un nombre generacional que comparten con sus hermanas, pero distinto del de sus hermanos, y en el más extremo de los casos, simplemente no se les asigna un nombre generacional. Debido a que el nombre generacional solamente se puede heredar por línea paterna a hijos varones, las mujeres son excluidas del linaje familiar.

ALGUNAS PRÁCTICAS DE ONOMÁSTICA ANTROPOLÓGICA EN COSTA RICA: ADOPCIÓN DE NUEVOS NOMBRES Y APELLIDOS

En Costa Rica, la gran mayoría de inmigrantes chinos que aparecen registrados en los censos de 1911 y 1924[11] y en el tomo II del *Registro de chinos de Puntarenas* (1922-1934)[12] adoptó nombres de pila occidentales entre los cuales los más populares provenían del santoral católico. Este hecho parece contradecir el principio de que el chino tiende a escoger nombres tan cuidadosamente que difícilmente dos individuos reunidos en el mismo sitio portarán el mismo nombre. Sin embargo, debemos recordar que el nombre tradicional del varón chino se compone de tres elementos en el siguiente orden: apellido, nombre generacional y nombre personal. Lo que resulta particular según esta práctica antropónima es la combinación original que se produce al escoger un nombre personal que no se repite entre miembros varones de una generación y un nombre generacional distinto para cada generación de hombres de una misma familia. Solo cuando se separan los dos nombres, hay más posibilidades de que un nombre, sea este el generacional o el personal, se repita en una comunidad.

Algunas explicaciones al por qué muchos chinos adoptaban nombres personales en español de una base bastante restringida se pueden encontrar en su conocimiento escaso o limitado del español, de la poca dificultad que presenta la pronunciación de ciertos nombres para un sino hablante, del limitado número de nombres propios en su idioma natal (y por ende, la repetición de muchos nombres), o de la adopción de prácticas de onomástica antropológica del costarricense como, por ejemplo, nombrar a un hijo de acuerdo al santoral o en honor a un familiar. Por otra parte, algunos testimonios concuerdan en que algunos inmigrantes adoptaron nombres o inclusive apellidos para honrar a antiguos patronos o allegados que facilitaron su inserción en la sociedad costarricense. En el más extremo de los casos, algunos inmigrantes

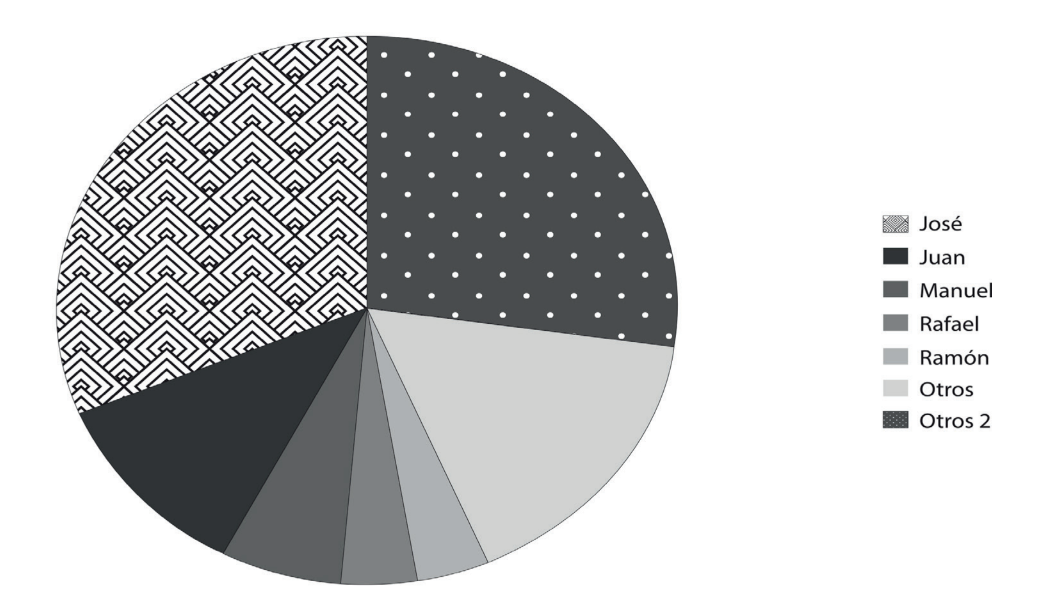
10 Jack L. Carr y Janet T. Landa, "The Economies of Symbols, Clan Names and Religion", *The Journal of Legal Studies* 12 (1983): 147-150.

11 ANCR, Censos y estadísticas 155.

12 De este registro se conserva una copia única en la sede de la Asociación China Puntarenense.

compraron los documentos de identificación de otras personas, muchos de ellos costarricenses con apellidos castizos, con el fin de dificultar su identificación como foráneos.

Gráfico No. 1
Nombres más frecuentes entre los inmigrantes chinos (1911)



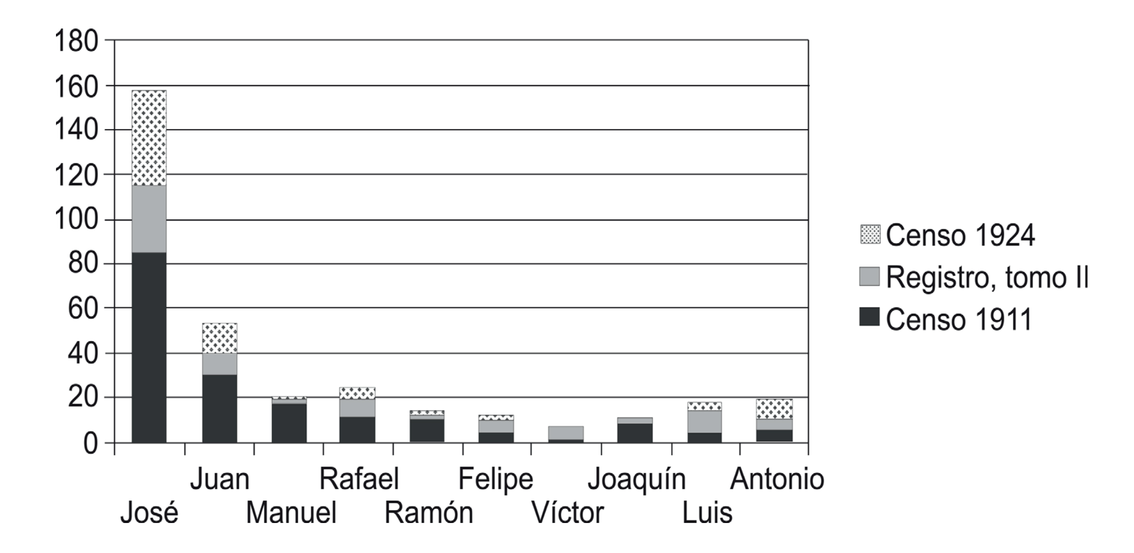
Fuente: Elaboración propia. ANCR, Censos y estadísticas 155. La categoría "Otros" incluye nombres con una incidencia de 4 a 9 veces. La categoría "Otros 2" incluye nombres con una incidencia de 1 a 3 veces.

El censo de chinos de 1911, decretado por el presidente Ricardo Jiménez Oreamuno (1910-1914, 1924-1928 y 1932-1936), incluye registros de 272 hombres adultos, 16 mujeres adultas y 34 menores de las provincias de Puntarenas, Guanacaste, Cartago, San José, Heredia y Limón. Como se puede observar en el Gráfico 1, es notable la frecuencia de algunos nombres. En total son 85 varones chinos adultos con el nombre de José, 30 con el nombre de Juan, 17 con el nombre de Manuel, 11 con el nombre de Rafael y 10 con el nombre de Ramón. Es decir, casi un tercio de los censados. Un segundo grupo de nombres registró una incidencia de 4 a 9 veces –1,5% a 3,3%– según el censo e incluye Jesús, Joaquín, Antonio, Miguel, Luis, Enrique, Felipe, Francisco y Carlos. El tercer grupo incluye 56 nombres con incidencias de 1 a 3 veces –1% o menos– en el censo. La mayoría de los nombres pertenecen al santoral y es notable que el nombre más popular corresponda al de José, quizás por el estatus que San José tiene en el santoral como el cónyuge de la Virgen María, o por ser el patronímico de la ciudad capital, o por ser un nombre corto que contiene fonemas fáciles de pronunciar para un chino.

Ciertamente José ha sido también un nombre propio muy popular entre los costarricenses según un reportaje especial que analizó nombres y apellidos del Registro Civil de Costa Rica desde 1900 al 2014: "Cuando se trata de poner nombre a sus hijos, los costarricenses prefieren bautizarlos, es decir, recurrir a la religión católica en busca de sugerencias. Así, el 10 por ciento de los 5.311.394 de ticos nacidos –o nacionalizados– entre 1900 y mayo de 2014 lleva el nombre

de alguno de los padres de Jesucristo: María o José"[13]. El nombre "José" era utilizado a principios del siglo XX para bautizar hijos varones en un 11,33% de las ocasiones según el promedio nacional y las posibilidades aumentaban en las provincias de Guanacaste y Cartago. En el censo de chinos de 1911-1912, alrededor de un tercio de los individuos varones fueron registrados con el nombre de José, lo cual triplica el promedio nacional para la época.

Gráfico No. 2
Los 10 nombres más populares entre inmigrantes chinos (1911 a 1934)



Fuente: Elaboración propia. ANCR, Censos y estadísticas 155 y *Registro de chinos de Puntarenas*, tomo II.

En el tomo II del Registro de chinos de Puntarenas (1922-1934) aparecen 188 registros de hombres adultos, 7 mujeres adultas y 31 menores de edad. En el censo de 1924 aparecen solo registros de inmigrantes varones adultos de Puntarenas (27) y Limón (44). En ambos casos, el nombre masculino más frecuentemente adoptado es José, pero en una proporción menor a la del censo de 1911. De lejos les siguen nombres como Juan, Rafael, Manuel y Ramón. Por el contrario, nombres como Antonio y Luis muestran crecimiento en la década de los años 20 con respecto a la década anterior. El Gráfico 2 muestra las diferencias porcentuales de los 10 nombres más adoptados por los inmigrantes chinos en el período de 1911 a 1934. El antropónimo José sigue siendo el nombre más popular entre los inmigrantes chinos en las primeras décadas del siglo XIX. Estos datos parecen indicar conciencia por parte de los inmigrantes de que para insertarse con éxito en la sociedad anfitriona debían adoptar algunas prácticas antropónimas del costarricense, basadas en el santoral, aunque no profesaran el catolicismo. Posteriormente, algunas familias conformadas por inmigrantes chinos adoptaron las prácticas religiosas de las comunidades que habitaron, en gran parte por la influencia de las mujeres costarricenses con quienes muchos de estos inmigrantes formaron vínculos matrimoniales. Más aún, encontra-

13 Amelia Rueda, "Fulanas y Menganos", *Amelia Rueda: Noticias de última hora*, 9 de octubre 2014, https://especiales.ameliarueda.com/nombres/ [consultado el: 05/01/2019].

mos testimonios de que, al transformarse en figuras reconocidas de sus entornos, muchos inmigrantes realizaron obras de bien social que en muchos casos beneficiaron a la iglesia católica.

Tabla No. 1
Inmigrantes chinos censados en Cartago (1911)

Apellido	Nombre	Edad	Profesión	Domicilio	Estado civil	Habla español	Tiempo de residir en Costa Rica
Achay Romero	José	44	Comerciante	Cartago	Soltero	Bien	13 años
Achí	José	34	Lavador	n.d.	Casado	Poco	8 años
Achí	José (Wa Say)	30	n.d.	n.d.	Casado	Sí	9 años
Achín Chean	Joaquín	n.d.	Comerciante	Tucurrique	Casado	n.d.	n.d.
Achoy Blon	José	n.d.	Panadero	Tucurrique	Soltero	n.d.	n.d.
Agin Quirós	José	n.d.	Empleado	Tucurrique	Soltero	n.d.	n.d.
Aly	Santiago	57	Comerciante	n.d.	Viudo	Regular	40 años
Allí	José (Wo)	44	Agricultor	n.d.	Casado	Bien	13 años
Allín	José (Hu)	32	Agricultor	n.d.	Soltero	Poco	10 años
Allón Amuy	José	n.d.	Comerciante	Tucurrique	Soltero	n.d.	n.d.
Appem	José	45	Lavador	n.d.	Soltero	Poco	8 años
Ayuín	Juan	46	Panadero	n.d.	Casado	Poco	5 años
Confú	José	n.d.	Empleado	Juan Viñas	Soltero	n.d.	n.d.
Chin	William	37	Comerciante	Turrialba	Soltero	n.d.	7 años
Chon	Arnaldo	34	n.d.	n.d.	Soltero	n.d.	6 meses
Chon (Achón)	Lion (José)	44	Lavador	n.d.	Casado	No	8 años
Chukan	Jaime	22	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
Fernández	Juan Enrique	27	n.d.	n.d.	Soltero	Poco	10 meses
Kinchoon	Juan	45	n.d.	n.d.	Casado	No	8 años
Lesén (Lim)	Bernardino (Ahín)	70	Agricultor	n.d.	casado	Poco	40 años
Liyuy	Ramón	26	Comerciante	n.d.	Soltero	Poco	6 meses
Mata (Lim)	Enrique (Alad)	58	Comerciante	Cartago	Casado	Sí	39 años
Moza (Acón)	José (Azan)	63	Cocinero	n.d.	Soltero	n.d.	20 años
Pelón	Atico	57	Comerciante	n.d.	Soltero	Bien	35 años
Pinto	Francisco (Año)	56	Relojero	n.d.	Soltero	Bien	20 años
Quirós	Juan	19	Agricultor	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.

Quirós	Manuel	63	Agricultor	n.d.	Casado	Bien	40 años
Quirós (Lanchao)	Eloy (Allan)	71	n.d.	n.d.	Soltero	Regular	15 años
Quirós Apuy	Ruperto	n.d.	Comerciante	Tucurrique	Soltero	n.d.	n.d.
Rodríguez	Vicente	27	Comerciante	Cartago	Viudo	n.d.	n.d.

Nota: n.d.=no hay datos

Fuente: Elaboración propia. ANCR, Censos y estadísticas 155.

La Tabla No. 1 muestra a los inmigrantes chinos censados en 1911 en la provincia de Cartago. En cuanto al uso de los apellidos en español, se analizan únicamente los registros del censo pues la incidencia no es significativa en los otros documentos. Cartago tiene un alto índice de inmigrantes chinos con apellidos occidentales como Quirós, Fernández, Blon, Mata, Moza, Pinto, Pelón, Lesén, Rodríguez y Romero. La edad de los censados, las profesiones y el estado civil pueden explicar en gran medida la adopción de apellidos en apariencia de origen castizo. De treinta individuos censados en Cartago, catorce tenían edades entre los 40 y los 71, cinco de estos habrían residido en Costa Rica desde la década de 1870, y catorce de ellos no se registraron como propietarios de establecimientos comerciales como fue la norma en las provincias de Puntarenas, Guanacaste y Limón. Solo había 10 comerciantes entre 30 hombres censados y el resto no registraron una profesión, ya por decisión propia o por omisión del censador. Algunas de esas profesiones menos tradicionales para un inmigrante chino en Costa Rica eran cocinero, relojero, lavador de ropa, agricultor, dependiente y panadero, profesiones en las cuales podrían haber estado bajo las órdenes de patronos con diferente nacionalidad y lengua, lo cual podría haber sido un incentivo para que aprendieran español. De esos inmigrantes chinos radicados en Cartago, siete habían formado hogares con señoras costarricenses y cinco habían vivido en Costa Rica entre 35 y 40 años.

APELLIDOS Y OTRAS ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN ÉTNICO-CULTURAL

Ante la amenaza de exclusión racial que se cernía sobre los inmigrantes chinos, aquellos que establecieron vínculos familiares desarrollaron diversas estrategias para proteger su legado cultural, por un lado, y a sus familias, por otro lado. En el censo de 1911, José Achí es registrado como cónyuge de Francisca Madrigal y había procreado dos hijos, Manuel y Miguel, de 3 y 1 años respectivamente. Aunque a los niños se les había otorgado nombres propios en español, su padre parece haber utilizado una práctica de nombramiento propia de su cultura para denotar lazos fraternales. Así, los infantes tenían nombres bisilábicos que comenzaban y terminaban con los mismos sonidos, el fonema inicial /m/ y los fonemas finales /el/. Si interpretamos la intención de José Achí de bautizar a sus hijos con nombres que tienen la misma terminación, podríamos argumentar que, de acuerdo con las prácticas de onomástica antropológica de los chinos, el fonema /el/ es una especie de nombre generacional y el fonema /m/ tiene la función

de crear un vínculo más entre los hermanos[14]. Recordemos que los nombres propios en chino tienden a ser monosilábicos.

En Tucurrique, Joaquín Achín Chean había procreado 3 hijas con María Aguilar de Achín quien, pese a no poseer la nacionalidad china, es registrada en el censo. En este caso no parece haber intentos por usar nombres generacionales o algún tipo de patrón como en el caso de los Achí Madrigal, pero probablemente se debe al género de Carmen, Leonor y Leticia Achín Aguilar, menores todas ellas. En la sociedad china, aunque el nombre generacional para las hijas si se practica, no es obligatorio. Un tercer inmigrante, José Allí procreó dos hijos con Patrocinia Chávez, Antonio y María, de 7 años y 15 meses respectivamente. Nuevamente no se denotan intentos por crear vínculos entre los hermanos a través de sus nombres, probablemente por la diferencia de género.

Estos siete niños fueron registrados con apellido del padre seguido del apellido de la madre. No obstante, hay un caso singular: el comerciante chino Atico Pelón fue anotado como soltero, pero engendró un hijo que es registrado en el censo como Jesús Aguilar Pelón, de madre desconocida. Probablemente el hecho de haber nacido fuera del matrimonio y en 1880, pocos años después de que ingresaran 673 trabajadores chinos, marca esa gran diferencia pues el rechazo hacia los inmigrantes chinos era rampante. Según diversas fuentes entre 1875 a 1896 los chinos eran considerados una epidemia[15], ladrones, apostadores, insubordinados, crueles, vengativos, adictos al opio, escandalosos[16], portadores de muchas enfermedades y altamente infecciosos[17], y finalmente, una raza asquerosa, inmoral, perniciosa y devoradora[18].

Por otro lado, la construcción del ferrocarril parece estar ligada a estas prácticas antropónimas pues fue durante la década de 1880 cuando se finalizó el tramo de la vía férrea en la provincia Cartago con estaciones en Juan Viñas y Turrialba. Algunos de los individuos de mayor edad que aparecen en este censo podrían haber laborado para la *Northern Railway Company*. Aunque los listados de los trabajadores chinos que llegaron en 1873 omitían sus nombres, se podría conjeturar que los que concluyeron sus contratos o escaparon de las inhumanas condiciones de trabajo podrían haber adoptado nombres en apariencia castizos para escapar los controles gubernamentales, buscar un medio de subsistencia y refugiarse entre familias costarricenses con las cuales después formaron vínculos. Algunos de ellos quizás permanecieron en ciudades o pueblos atravesados por las líneas férreas o podrían haberse dirigido a zonas aledañas para burlar los controles. Un grupo de inmigrantes se dirigió a Tucurrique, en donde hoy en

14 Antes de la instauración de la política de un hijo único los padres podían recurrir a varios métodos para asignar a su prole nombres propios que denotaban que pertenecían a una misma familia. Así, además del nombre generacional, algunos hermanos compartían un rasgo de sus nombres propios. Algunas familias utilizaron números o caracteres que asignaban un significado de acuerdo con el orden de nacimiento de cada vástago. Otras personas utilizaron sinónimos de un mismo concepto o palabras de una misma familia, mientras que otros usaron caracteres compuestos que contenían el mismo radical. Irena Kaluzynzka, "Traditional Chinese Generation Names", *Onomastica* 59 (2015): 113-119.

15 *La Chirimía*, 31 de julio de 1886, 3.

16 *La Gaceta*, 19 de junio de 1875, 2-3.

17 *Otro Diario*, 21 de enero de 1886, 1.

18 Opinión del Gobernador de Limón Balvanero Vargas en un oficio dirigido a la Secretaría de Fomento en 1896. ANCR, Fomento 4685, folios 91-92.

día quedan vestigios de su paso por la zona, pues según testimonios de algunos descendientes y pobladores existió una hacienda llamada Oriente[19].

Es notable que un segundo grupo de varones chinos censados en Cartago no adoptaron apellidos tradicionales chinos tales como Chan, Li o Wong, sino que adoptaron apellidos que no existían previamente como Achín, Aly, Allí, Allón, Appem o Liyuy, los cuales sin ser occidentales se distinguen de los apellidos monosilábicos que constituyen la norma en China y en realidad parecen corresponder a nombres propios, los cuales ocupan el lugar correspondiente a los apellidos en occidente. En el dialecto cantonés es común anteponer la interjección "A" a nombres propios o títulos para dirigirse a alguien o para referirse a terceros. De esta práctica parecen derivar muchos apellidos nuevos como los ya citados. En los censos y registros de chinos nos encontramos 54 apellidos que comienzan con "A". Esta podría ser otra estrategia utilizada por inmigrantes que no deseaban perder todo vestigio de su patrimonio cultural chino pero que de cierta manera buscaban integrarse a la sociedad costarricense a través de antropónimos con estructuras menos foráneas.

Con respecto a los apellidos occidentales, también en los censos de 1911 de las ciudades de San José y Heredia se registraron apellidos como Castillo, Díaz, Fernández, Lizano, Luna, Manoy, Niño, Pacheco, Panini, Salazar, Toqueta, Estrada y Jiménez, pero en una menor proporción a la provincia de Cartago. En la capital se registraron solamente 12 inmigrantes chinos con dichos apellidos y 2 en la ciudad de las Flores. Desafortunadamente los censos de estas ciudades no aportaron datos más detallados como los del censo de Cartago. En total se encontraron 22 apellidos que no denotaban si sus portadores eran de otro origen que no fuera hispánico, lo cual parece sugerir voluntad por parte de éstos de esconder sus orígenes para insertarse socialmente a través de prácticas tales como el matrimonio con mujeres costarricenses, la procreación de vástagos con orígenes chinos y costarricenses, la instalación de negocios o actividades económicas esenciales para sus comunidades y el aprendizaje del idioma español.

Otra provincia con una alta incidencia de inmigrantes que adoptaron apellidos occidentales es, sorprendentemente, Puntarenas. Con la importante concentración de inmigrantes chinos en dicha provincia, se podría haber esperado que la tendencia fuera a mantener los apellidos originales. Sin embargo, resulta relevante notar la utilización de apellidos occidentales. Recordemos en este sentido que la ciudad de Puntarenas gozaba a finales del siglo XIX de un estatus especial y cosmopolita por ser el primer puerto franco de la República de Costa Rica, de modo que varias compañías fundadas por inmigrantes de varias nacionalidades se establecieron allí para dotarle la infraestructura necesaria para el negocio de las exportaciones e importaciones. Al ser Puntarenas el puerto de entrada de una gran mayoría de los inmigrantes chinos que se establecieron en nuestro país se formó una de las colonias chinas locales más grandes y más antiguas. El Círculo de comerciantes del Imperio Celeste, con sede en el Club Chino de Puntarenas, se constituyó legalmente en 1909 para proveer a sus asociados con una estructura de soporte. Es por estas razones que sorprende, en cierta medida, encontrar allí un gran número de inmigrantes chinos que optaron por registrarse con apellidos occidentales en lugar de transliterar sus apellidos originales al español o adoptar apellidos que resultaron de la fusión de culturas.

19 Rosa León, entrevista, 10 de octubre de 2015. Alberto Calderón Vega, entrevista, 1 de setiembre de 2016.

De esta manera, en el censo de 1911 aparecen 16 inmigrantes chinos con apellidos occidentales como Aguilar Pelón, Arreto, Chacón, Díaz, Fernández, Hoja Pelón, Jacobo, Jiménez, Jiménez Quirós, Lisano, Luis, Oja Pilón, Pelón, Pino, Rojas y Sáenz. Es muy posible que estos apellidos permitieran a sus portadores transitar entre la meseta central y el puerto sin mayores miramientos, pese a los obvios rasgos asiáticos. Un caso concreto es el de Atico Pelón, quien discurría tranquilamente entre distintas locaciones en territorio nacional. Al parecer, este poseía un hotel en San José en 1887[20]. En 1911 aparece censado en Cartago como comerciante, soltero, con buen manejo del español. Y en el censo comercial de 1915 aparece como contribuyente en Limón. Otros testimonios lo caracterizan como un trotamundos. Según los descendientes de Rafael Ajoy, este llegó a Costa Rica con la protección de Atico, quien tenía la intención de acompañarlo a Cuba vía Limón[21].

Hao Puy Ying, como era conocido Ajoy en China, era un estudiante de medicina con ideas agitadoras, que a finales del siglo XIX debió abandonar su patria obligado por su familia, temerosa por su bienestar. Al llegar a Costa Rica, Pelón y su joven amigo comenzaron su periplo hacia la costa del Caribe desde Puntarenas, pero un río crecido impidió su paso a la altura de Esparza. Fortuitamente, los conocimientos de medicina china de Hao Puy Ying le dieron un vuelco a su destino de modo que echó raíces en Costa Rica. El caso de Atico Pelón no debió ser un caso singular, sino uno de varios casos de hombres con espíritu explorador que se aventuraron a dominar lo desconocido en territorios con gran potencial. Desafortunadamente, el censo de la provincia de Cartago es el único mecanismo de control poblacional que recogió datos personales como años de residencia en nuestro país, dominio de la lengua española y formación de vínculos matrimoniales, datos clave para poder determinar patrones. Es notable que el apellido Pelón, o malformaciones de éste, haya sido adoptado por varios inmigrantes de Puntarenas. Solo se sabe que uno de ellos era su hijo Jesús y el otro era el hermano mayor de Atico[22].

Adicionalmente, aparecen quince individuos con el apellido Sánchez, uno con el apellido Sanchún y uno con el apellido Sancho. Estos últimos tres apellidos, sin embargo, no pueden clasificarse aquí necesariamente como apellidos occidentales. Mientras que el primero parece una estrategia para disfrazar una combinación de nombres en chino, los otros dos parecen derivar de un nombre propio. En el caso de Benjamín Sánchez, el apellido parece derivar de alguna sociedad establecida para bautizar su establecimiento comercial: Sang Chong y Cía[23,]. Los apellidos Sancho y Sanchún derivan del nombre propio de Andrés Sanchún. Este no solo aparece como Andrés Chen San Chun en uno de los primeros documentos oficiales sobre él[24], sino que también parece tener algún tipo de vinculación con Napoleón Sancho o Napoleón Sanchún Chen, como también fue conocido, por cuanto ambos son citados en un documento en el cual uno de ellos le otorgó poder generalísimo al otro en 1906[25]. El apellido original en chino de Andrés y Napoleón –Chen– indica pertenencia al mismo clan familiar. El hecho de

20 Renato Quesada Castro, *Elementos de turismo: Teoría, clasificación y actividad* (San José, C.R.: EUNED, 2017), 427.

21 Enrique y Emanuel Ajoy Chan, entrevista, 8 de marzo de 2018.

22 Los descendientes de Rafael Ajoy pronuncian su nombre con acento en la segunda sílaba por lo cual se optó por transcribir el nombre sin la tilde en la primera sílaba.

23 *El Correo de la Costa*, 10 de diciembre de 1917, 4.

24 ANCR Protocolos Lara y Chamorro 269, tomo 1, folio 171.

25 ANCR, Protocolos notariales 1749.

que Andrés fuera el mayor y el primero en arribar a Costa Rica posiblemente determinó la adopción del nuevo apellido por parte de Napoleón.

REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

La Ley de Bases y Colonización de 1862, el Decreto Ejecutivo No. 6 de 1897, el Decreto Ejecutivo No. 1 de 1902, el Decreto Ejecutivo No. 1 de 1903, los registros y los censos de chinos implementados desde 1911 se constituyen en diversas estratagemas gubernamentales fraguadas para atraer inmigrantes con rasgos y costumbres étnicamente deseables para poblar Costa Rica y, a la vez, controlar el ingreso de inmigrantes de color, entre otros grupos[26]. En algunas de estas disposiciones inclusive se patentiza, a través de referencias directas a la "raza china," el rechazo hacia un grupo étnico que históricamente encontró gran oposición a lo largo del continente americano, desde los Estados Unidos hasta Perú[27]. Por otro lado, la construcción del ferrocarril al Atlántico, el auge de la minería en Abangares, el Monte del Aguacate y Miramar, y posteriormente, el incremento de actividad comercial en comunidades en desarrollo, ofrecieron oportunidades inigualables para escalar social y económicamente. Ante este panorama, los inmigrantes chinos que lograron ingresar al territorio costarricense hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX urdieron una serie de estrategias para permanecer y prosperar. El cambio de nombre propio y apellido debe considerarse como una de tantas[28].

Aceto arguye que los nombres que los humanos seleccionan para sí mismos o para otros son ventanas que indican cómo una cultura percibe a estos individuos o como ellos prefieren ser percibidos de acuerdo con identidades, funciones, expectativas, jerarquías o valores construidos socialmente[29]. En efecto, la adopción legal de nombres y apellidos occidentales entre los inmigrantes chinos que se establecieron en Costa Rica desde 1870 hasta 1934 indica intentos por integrarse a la sociedad costarricense. Algunos inmigrantes ciertamente lograron formar vínculos familiares, legales y comunitarios debido a que sus nuevos nombres los identificaban como integrantes del intragrupo costarricense. Sus establecimientos comerciales, generalmente ubicados en el corazón de sus comunidades, se convirtieron en sitios indispensables para

---

26 Loría y Rodríguez, "Los inmigrantes chinos"; Ronald Soto-Quirós, "El decreto de prohibición de ingreso de chinos en Costa Rica, 1896-1897", en *Los chinos de ultramar: diásporas, sociabilidad e identidades*, coord. Ricardo Martínez Esquivel (México, D.F.: Palabra de Clío, Colección "El Pacífico, un mar de historia", 2018), 81-128.

27 Sucheng Chan, *Asian Americans: An Interpretive History* (Boston: Twayne, 1991); Eugenio Chang-Rodríguez, *Diásporas chinas a las Américas* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015); Diego L. Chou, *Los chinos en Hispanoamérica* (San José, C.R.: FLACSO, 2002); y Humberto Rodríguez Pastor, "El inicio de la trata amarilla al Perú y sus actores", en *La inmigración china al Perú: Arqueología, historia y sociedad*, comp. Richard Chuhue, Li Jing Na y Antonio Coello (Lima: Editorial Universitaria, 2012), 65-110.

28 Véanse más estrategias en: Lai Sai Acón Chan, "De Puntalín a Guanacaste: El aporte de los inmigrantes chinos al desarrollo socioeconómico de la ciudad de Cañas, Costa Rica", en *Los chinos de ultramar: Diásporas, sociabilidad e identidades*, ed. Ricardo Martínez Esquivel (México, D.F.: Palabra de Clío, Colección "El Pacífico, un mar de historia", 2018), 157-182, y Lai Sai Acón Chan, "El papel del Círculo de Comerciantes del Imperio Celeste en el desarrollo socioeconómico de los inmigrantes chinos de Puntarenas, Costa Rica", *Revista de Lenguas Modernas* 28 (2018): 443-456.

29 Michael Aceto, "Ethnic personal names and multiple identities in Anglophone Caribbean speech communities in Latin America," *Language in Society* 31, no. 4 (2002): 577-578.

socializar y satisfacer necesidades básicas de los vecinos en general, no solo de los inmigrantes chinos y sus familias.

Al contrario de los Estados Unidos, en donde existían enclaves de inmigrantes que en realidad funcionaban como *ghettos* para contener la llamada "amenaza amarilla", en Costa Rica los inmigrantes chinos vivieron una experiencia idílica en el sentido de que conforme adquirían mayor poder económico, se adueñaban de las propiedades que en tiempos coloniales solo se reservaban para los ciudadanos principales. Según diversos testimonios recogidos en Puntarenas, Cañas, Abangares, Santa Cruz, Nicoya y San José, los chinos comenzaron a poblar los centros urbanos en locales aledaños a la iglesia, el parque central, la municipalidad, el mercado central o la calle del comercio[30]. Se transformaron también en los patriarcas de grandes proles concebidas de madres chinas o costarricenses que los criaron en la fe cristiana, los alimentaron con comidas regionales y los educaron a la usanza local. Sin embargo, nunca perdieron su identificación con el grupo étnico chino. En este sentido, la etnicidad se debe comprender como un concepto que abarca distintas dimensiones como el parentesco, la religión, el idioma, el territorio compartido, la nacionalidad y la apariencia física[31].

De tal modo, los inmigrantes chinos que optaron por adoptar nombres y apellidos occidentales supieron inculcar en sus hijos y nietos rasgos distintivos de la cultura tradicional china que aun hoy en día se observan en su identificación con el lugar de origen de sus ancestros, la preparación o degustación de algunos alimentos, la celebración de efemérides como el día nacional y el año nuevo, la adopción de valores confucianos como la educación como medio de superación, el respeto a la autoridad, y la consecución del bien común. Incluso, pese a no haber aprendido el idioma chino, muchos descendientes aún se refieren a algunos conceptos en chino que aprendieron en el seno familiar, en especial saludos, nombres propios o nombres de comestibles y de objetos cotidianos. Ocasionalmente, hasta improperios. Por otra parte, los inmigrantes chinos de las primeras oleadas que adoptaron prácticas onomásticas del costarricense se comunicaban en chino con sus congéneres y se conocían por sus nombres propios en chino[32]. Incluso sus negocios tenían nombres en chino, tal y como lo indican los censos de chinos y los censos comerciales de 1907 y 1915. Para ellos era muy claro que en sus interacciones con sus paisanos ellos utilizaban sus identidades originales, pero para el mundo exterior –sus familias costarricenses, sus clientes, funcionarios de gobierno y otros–, ellos eran los chinos que habían adoptado nombres propios en español.

Podemos concluir entonces que ante los mecanismos de exclusión desplegados por el gobierno costarricense desde la segunda mitad del siglo XIX para contener la inminencia de lo que consideraban la "perniciosa raza amarilla", los inmigrantes chinos concibieron estratagemas para eludir controles inicialmente, especialmente cuando los trabajadores chinos del fe-

---

30 Luis Enrique Wong Sánchez, entrevista, 17 de febrero de 2017. Rolando Cerdas Cerdas, entrevista, 28 de setiembre de 2017. Lizeth Apuy Murillo, entrevista, 29 de setiembre 2017. Enrique y Emanuel Ajoy Chan, entrevista, 8 de marzo de 2018. Juan José Li Kam, entrevista, 9 de marzo de 2018. Javier Chan Wong, entrevista, 14 de julio de 2018. Ruth Mary y Yadira Ching Moraga, entrevista, 14 de julio de 2018.

31 Pablo Mateos, "A review of Name-Based ethnicity Classification Methods and their Potential in Population Studies", *Population Space and Place* 13, no. 4 (2007): 5.

32 En la sede de la Asociación China Puntarenense se conserva una libreta en la cual se escribió manualmente los datos personales de varios inmigrantes chinos. Se indicaba tanto el nombre que habían adoptado en Costa Rica, como el nombre verdadero en chino.

rrocarril comenzaron a escapar de los contratos esclavizantes y el trato discriminatorio que recibieron[33]. O bien, cuando éstos comenzaron a ingresar al país ilegalmente, muchas veces con los documentos de inmigrantes que habían decidido restablecerse en sus aldeas de origen o comprando documentos en los que constaban apellidos occidentales[34]. Posteriormente, encontraron otras maneras de integrarse a la sociedad costarricense por medio de mecanismos de socialización y sociabilidad tales como las asociaciones chinas, actividades mercantiles y obras de desarrollo social[35].

Con respecto a este último punto, fuentes primarias y secundarias, así como testimonios orales nos han permitido conocer el tipo de labor cívica y humanitaria que caracterizó a los líderes de la comunidad china, por un lado, y que fomentó el mejoramiento de sus entornos, por otro lado. Debemos comenzar resaltando la labor pionera de José Chen Apuy, unos de los fundadores del Círculo de Comerciantes del Imperio Celeste. Según su hija, la insigne Hilda Chen-Apuy Espinoza, desde su ingreso a Costa Rica en 1873, este habría ayudado a alrededor de doscientos inmigrantes chinos a labrarse un porvenir en el país: “A lo largo de los años Chen Apuy trajo a muchos jóvenes de sus dos aldeas, y en la memoria de los viejos en Puntarenas estaba el recuerdo y agradecimiento por haberlos traído y ayudado a instalar pequeños negocios que luego crecieron”[36]. Los testimonios de actuales directivos de varias asociaciones chinas indican que entre los inmigrantes chinos se sistematizó un fondo solidario para contribuir con los recién llegados[37]. El fondo se alimentaba con donaciones de los inmigrantes más establecidos a quienes en algún momento un congénere habría extendido su ayuda desinteresada. Sin embargo, la labor humanitaria no se limitó al intragrupo, sino que se había extendido a la comunidad que los había acogido. Cuenta Hilda Chen Apuy que a menos de un año de legalizada la asociación china de su padre, se había recaudado una alta suma de dinero para donarla a los sobrevivientes del terremoto de Santa Mónica, acaecido en Cartago el 4 de mayo de 1910[38].

Este espíritu benevolente –propio del pensamiento confuciano– de los primeros comerciantes chinos se fue propagando y conforme se extendieron por comunidades emergentes

---

33 Véase más en: Quendy Bermúdez Valverde, “Las leyes anti-migratorias y la migración china a Costa Rica”, *Acta Académica* 50 (2012): 69-92; Loría y Rodríguez, “Los inmigrantes chinos” y Ronald Soto-Quirós, “Percepciones y actitudes políticas con respecto a la minoría china en Costa Rica, 1897-1911”, *Historia y Espacio* 32 (2009): 165-223.

34 Según Murillo es probable que la inmigración de trabajadores chinos no cesara con el arribo de 1873, sino que el flujo migratorio se mantuviera constante a partir de pequeños arribos ilegales procedentes de diferentes puntos del continente de donde habrían arribado anteriormente, Murillo, “Identidades de hierro”. Véase también: Moisés León Azofeifa: “Chinese Inmigrants on the Atlantic Coast of Costa Rica: The Economic Adaptation of an Asian Minority in a Pluralistic Society” (Tesis doctoral en antropología, Tulane University, 1988) y Zaida Fonseca Herrera, “Los chinos en Costa Rica en el siglo XIX” (Tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1979).

35 Alonso Rodríguez Chaves y Francisco Li González, “Asociacionismo chino en Puntarenas en el cambio de siglo del XIX al XX: Sociabilidad y defensa de intereses comunes”, en *Los chinos de ultramar: diásporas, sociabilidad e identidades*, coord. Ricardo Martínez Esquivel (México, D.F.: Palabra de Clío, Colección “El Pacífico, un mar de historia”, 2018), 129-156.

36 Hilda Chen-Apuy Espinoza, “La minoría china en Costa Rica”, *Reflexiones* 5 (1992): 17.

37 Asociación China de Santa Cruz, entrevista, 28 de julio de 2015. Asociación China de Puntarenas, entrevista, 17 de febrero de 2017. Asociación China de Nicoya, entrevista, 8 de marzo de 2018.

38 Hilda Chen-Apuy Espinoza, “La minoría china en Costa Rica: Etnia, cultura e identidad”, *Revista Estudios* 18-19 (diciembre 2004-mayo 2005): 14.

contribuyeron con el desarrollo socioeconómico de éstas a través de iniciativas para impulsar la educación, la fundación de instituciones beneméritas como el cuerpo de bomberos en Puntarenas, Abangares y Cañas y la Cruz Roja de Cañas, recolectar fondos para la iglesia, paliar las carencias socioeconómicas de poblaciones de riesgo social o apoyar obras de beneficencia a través del Club Rotario, el Club de Leones o la labor piadosa de Fray Casiano[39]. Lo hacían motivados por sus creencias confucianas en los conceptos de *guanxi*, una red social que conecta a personas con diferentes posturas ontológicas, y *renqing*, el complejo de intercambios simbólicos y materiales que se producen con el fin de establecer o reforzar relaciones satisfactorias entre todos los miembros de la red, resultando en el desarrollo y evolución de la máscara o cara que mostramos a los demás[40].

Es decir, el *renqing* es la moral o los valores que se adquieren durante el proceso de socialización. Al respecto, Wenshan Jia aduce que existe una relación muy estrecha entre las prácticas de nombramiento, el posicionamiento individual y esa imagen que expresamos a través de la máscara. El haber impulsado *guanxi* y *renqing* los ayudó a posicionarse como grupo, a darse a conocer desde sus emporios comerciales a través de iniciativas que beneficiaron a los miembros del intragrupo pero también a comunidades a las que llevaron progreso. Es necesario señalar que, contrario a lo que la opinión pública señalaba según la evidencia histórica, es apreciable que muchas de las iniciativas de los chinos en el país llevaban un sello de abnegación. Las fuentes permiten observar que al parecer la motivación de muchos inmigrantes chinos en Costa Rica no era, en general, sacar provecho de los costarricenses, sino traer progreso al colectivo y, de cierta manera, procurar un enriquecimiento personal que conllevó al desarrollo superlativo de la imagen que mostraban al mundo. De ahí la importancia en la sociedad china del concepto de *lianmian* o dar la cara: los seres humanos tienen la responsabilidad moral de cultivarse como personas benévolas o sabios moralmente superiores, a lo cual pueden aspirar siendo altruistas y comprometidos con su comunidad[41].

Al respecto, la revista *Costa Rica Ayer y Hoy* –editada en Puntarenas– publicó en varias ocasiones notas para resaltar las cualidades morales de algunos inmigrantes considerados líderes en sus comunidades. Rafael Ajoy era exaltado como como persona "cuyo espíritu público es notorio, y el cual corre paralelo a su cariño por las cosas que interesan al pueblo nicoyano y del país en general"[42]. Su hijo Digno se distinguía, según la publicación, por su amplio espíritu de servicio y su gran anuencia a apoyar las mejores iniciativas como, por ejemplo, formar parte de la Junta Administrativa que cristalizó el sueño de fundar el Colegio de Nicoya[43]. De William Wong, donador del terreno en que se edificó el Colegio de Palmar Norte se decía que era "un

---

39 Asociación China de Santa Cruz, entrevista, 28 de julio de 2015. Asociación China de Puntarenas, entrevista, 17 de febrero de 2017. Jorge Acón Lí, entrevista, 17 de febrero de 2017. Asociación China de Cañas, entrevista, 28 de setiembre 2017. Lizeth Apuy Murillo, entrevista, 29 de setiembre 2017. Asociación China de Nicoya, entrevista, 8 de marzo de 2018. Véase: "El cuerpo de bomberos de la ciudad de Puntarenas", *Costa Rica de Ayer y Hoy*, abril- mayo 1951, 8-9.

40 Wenshan Jia, "Wei (positioning)-ming (naming)-lianmian (face)-guanxi (relationship)-renqing (humanized feelings)", en *Cultures of Authority: China*, ed. Peter Hershock y Roger Ames (Albany, NY: SUNY Press, 2006), 51-53.

41 Jia, "Wei (positioning)", 50-51.

42 "En Nicoya, don Rafael Ajoy, nos dice", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 11 (abril-mayo 1951): 1.

43 "Espíritus positivos: Entrevista a Digno Ajoy Chavarría", *Costa Rica de Ayer y Hoy* [Segunda época] 1 (abril-junio 1968): 40.

hombre generoso. De un corazón que se le sale del pecho, que ha hecho valiosas donaciones con el fin de impulsar el progreso en el Cantón de Osa"[44]. Del joven valor Gregorio Apuy Achío se mencionaba que estaba particularmente interesado en los problemas que atañen a la provincia de Guanacaste, o a los de su querida tierra nativa, la bella y pintoresca Cañas y que se involucraba en luchas sociales por el mejoramiento comunal o de la provincia[45].

Costa Rica de Ayer y Hoy también ofrecía panegíricos para exaltar las cualidades morales de muchos inmigrantes que dejaron huella como comerciantes ejemplares y miembros destacados de sus comunidades. En Cañas, Juan Sing era apreciado por su honradez y espíritu batallador[46], mientras que Juan Acón era considerado un comerciante activo y honorable, que estimaba y quería todo lo que fuera costarricense[47]. De Abangares se mencionaba al apreciable comerciante Alfonso Apuy[48] y a José Chan Li y sus hijos, considerados caballeros muy estimables que dan brillo a la comunidad[49]. En Puntarenas se exaltaba a Arnulfo Lee, diputado de la Asamblea Nacional Constituyente de 1949, como un valor joven del terruño y un elemento valioso en las inquietudes ciudadanas[50] y a Melisandro Cunsing Acón como leal y honorable en todos los sentidos[51].

Consecuentemente, no es posible sostener que los inmigrantes chinos intencionalmente adoptaron nombres y apellidos occidentales o cuasi occidentales con el fin de "blanquearse" o asimilarse al grupo mestizo dominante de la sociedad costarricense pues sería una manera de simplificar la experiencia migratoria de este grupo e invalidar prácticas de onomástica antropológica que han definido la identidad del chino a lo largo de milenios. Si bien es cierto que el cambio de nombre es un fenómeno extendido entre inmigrantes chinos a lo largo del continente americano y ha sido empleado como una estrategia de blanqueamiento cuando ha convenido, también se debe considerar que los chinos habían creado sus propias redes mercantiles con sus congéneres y organizaciones con las cuales recrearon una parte de su país de origen y perpetuaron sus prácticas culturales tradicionales.

Sin embargo, más allá de esas acciones, muchos de los miembros de estas asociaciones chinas guiaron sus acciones con los preceptos confucianos que habían heredado de sus antepasados para procurar alcanzar la excelencia a través del ejercicio moral. Es decir, a los chinos no los guiaba el impulso de mimetizarse con el grupo dominante, como si sucedió con inmigrantes europeos en otras latitudes del continente, pues su fisionomía particular no lo habría permitido. Deseaban –imaginamos–, según el pensamiento del maestro Confucio, convivir en paz con sus nuevos conciudadanos y cooperar con el desarrollo socioeconómico de sus

---

44 "Este puente del Térraba tiene un valor convencional: Entrevista a William Wong", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 44 (agosto-setiembre 1957): 23.

45 "Valores jóvenes de la provincia de Guanacaste: Don Gregorio Apuy Achío", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 66 (enero-marzo 1961): 42.

46 "Del recuerdo: Don Juan Sing", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 37 (marzo-abril 1956): 21.

47 "Don Juan Acón Chen de Cañas Guanacaste", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 42 (abril-mayo 1957): 33.

48 *Costa Rica de Ayer y Hoy* 39 (julio-agosto 1956): 14.

49 "Cuando yo llegué a las Juntas de Abangares: Entrevista a José Chan Lí", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 39 (julio-agosto 1956): 17.

50 "Valores del terruño", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 37 (marzo-abril 1956): 24.

51 "Del recuerdo: Don Melisandro Cunsing Acón", *Costa Rica de Ayer y Hoy* 27 (octubre-noviembre 1954): 8.

comunidades para el bien común. Adoptar nombres occidentales fue en una primera instancia un medio para labrarse un nombre que por diversas circunstancias se les había denegado en la comunidad de acogida.

Según la tradición confuciana, el nombre es fundamental pues es el elemento que le da sentido a la existencia del ser humano entendido como una pieza dentro de una red de personas interconectadas para la consecución del crecimiento grupal[52]. Si bien los chinos se encontraron con una serie de condiciones que hacían patente su desigualdad racial con respecto al grupo dominante costarricense –mestizos descendientes de europeos y generalmente católicos–, su propósito no era procurar la igualdad, sino la convivencia pacífica que necesitaban para buscar su sustento y la prosperidad de sus comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Fuentes escritas

Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR)

Censos y Estadísticas 155.

Fomento 4685, folios 91-92.

Guerra y marina 4659.

Guerra y marina 8257.

Lara y Chamorro 269.

Protocolos notariales 1749.

Relaciones exteriores 9782.

Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Costa Rica

Costa Rica de Ayer y Hoy.

El Correo de la Costa.

La Chirimía.

La Gaceta.

Otro Diario.

Otras fuentes primarias impresas

República de Costa Rica. Gobernación de Puntarenas. *Registro de chinos de Puntarenas.* Tomo II. 1922-1934.

República de Costa Rica. *Leyes y Reglamentos Usuales.* Tomo II. San José, C.R.: Imprenta Nacional, 1944.

República de Costa Rica. Ministerio de Fomento. Dirección General de Estadística y Censos (DGEC). *Censo Comercial. Año 1915.* San José, C.R.: Imprenta Nacional, 1917.

República de Costa Rica. Oficina Nacional de Estadística. *Censo comercial. El 31 de diciembre de 1907. Comercio é industrias patentadas. Anexo á la Memoria de Fomento de 1907 á 1908.* San José, C.R.: Tipografía Nacional, 1908.

52 Jia, "Wei (positioning)", 50-53.

Fuentes orales

Entrevistas realizadas en las localidades costarricenses de Abangares, Cañas, Puntarenas, Nicoya, San José y Santa Cruz entre 2017 y 2018.

Fuentes secundarias

Acón Chan, Lai Sai. "De Puntalín a Guanacaste: El aporte de los inmigrantes chinos al desarrollo socioeconómico de la ciudad de Cañas, Costa Rica". En *Los chinos de ultramar: Diásporas, sociabilidad e identidades*. Editado por Ricardo Martínez Esquivel. México, D.F.: Palabra de Clío, Colección "El Pacífico, un mar de historia", 2018.

Acón Chan, Lai Sai. "El papel del Círculo de Comerciantes del Imperio Celeste en el desarrollo socioeconómico de los inmigrantes chinos de Puntarenas, Costa Rica". *Revista de Lenguas Modernas* 28 (2018): 25-36.

Aceto, Michael. "Ethnic Personal Names and Multiple Identities in Anglophone Caribbean Speech Communities in Latin America". *Language in Society* 31, no. 4 (2002): 577-608.

Bermúdez Valverde, Quendy. "Las leyes anti-migratorias y la migración china a Costa Rica". *Acta Académica* 50 (2012): 69-92.

Carr, Jack L. and Janet T. Landa. "The Economies of Symbols, Clan Names and Religion". *The Journal of Legal Studies* 12 (1983): 135-156.

Chan, Sucheng. *Asian Americans: An Interpretive History*. Boston: Twayne, 1991.

Chang-Rodríguez, Eugenio. *Diásporas chinas a las Américas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

Chen-Apuy Espinoza, Hilda. "La minoría china en Costa Rica". *Reflexiones* 5 (1992): 14-19.

Chen-Apuy Espinoza, Hilda. "La minoría china en Costa Rica: Etnia, cultura e identidad". *Revista Estudios* 18-19 (diciembre 2004-mayo 2005): 13-21.

Chou, Diego L. *Los chinos en Hispanoamérica*. San José, C.R.: FLACSO, 2002.

Fonseca Herrera, Zaida. "Los chinos en Costa Rica en el siglo XIX". Tesis de licenciatura en historia, Universidad de Costa Rica, 1979.

Jia, Wenshan. "Wei (positioning)-ming (naming)-lianmian (face)-guanxi (relationship)-renqing (humanized feelings)". En *Cultures of Authority: China*. Editado por Peter Hershock y Roger Ames. Albany, NY: SUNY Press, 2006.

Kaluzynzka, Irena. "Traditional Chinese generation names". *Onomastica* 59 (2015): 107-121.

León Azofeifa, Moisés. "Chinese Immigrants on the Atlantic Coast of Costa Rica: The Economic Adaptation of an Asian Minority in a Pluralistic Society". Tesis doctoral en antropología, Tulane University, 1988.

Liu, Yan, Liujun Chen, Yida Yuan y Jiawei Chen. "A Study of Surnames in China through Isonymy". *American Journal of Physical Anthropology* 148, no. 3 (2012): 341-350.

Loría Chaves, Marlene y Alonso Rodríguez Chaves. "Los inmigrantes chinos dentro de la comunidad costarricense. Entre la explotación y la exclusión (1870-1910)". *Revista Historia* 44 (2001): 159-192.

Mateos, Pablo. "A Review of Name-based Ethnicity Classification Methods and their Potential in Population Studies". *Population Space and Place* 13, no. 4 (2007): 243-263.

Murillo Chaverri, Carmen. *Identidades de hierro y humo: La construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890*. San José, C.R.: Editorial Porvenir, 1995.

Quesada Castro, Renato. *Elementos de turismo: Teoría, clasificación y actividad*. San José, C.R.: EUNED, 2017.

Rodríguez Chaves, Alonso y Francisco Li González. "Asociacionismo chino en Puntarenas en el cambio de siglo del XIX al XX: Sociabilidad y defensa de intereses comunes". En *Los chinos de ultramar: diásporas, sociabilidad e identidad*. Coordinado por Ricardo Martínez Esquivel. México, D.F.: Palabra de Clío, Colección "El Pacífico, un mar de historia, 2018.

Rodríguez Pastor, Humberto. "El inicio de la trata amarilla al Perú y sus actores". En *La inmigración china al Perú: Arqueología, historia y sociedad*. Compilado por Richard Chuhue, Li Jing Na y Antonio Coello. Lima: Editorial Universitaria, 2012.

Rueda, Amelia. "Fulanas y Menganos". *Amelia Rueda: Noticias de última hora*. 9 de octubre 2014. https://especiales.ameliarueda.com/nombres/ [consultado el: 05/01/2019].

Soto-Quirós, Ronald. "El decreto de prohibición de ingreso de chinos en Costa Rica, 1896-1897". En *Los chinos de ultramar: diásporas, sociabilidad e identidad*. Coordinado por Ricardo Martínez Esquivel. México, D.F.: Palabra de Clío, Colección "El Pacífico, un mar de historia, 2018.

Soto-Quirós, Ronald. "Percepciones y actitudes políticas con respecto a la minoría china en Costa Rica, 1897-1911". *Historia y Espacio* 32 (2009): 165-223.

Watson, Rubie S. "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese society". *American Ethnologist* 13, no. 4 (1986): 619-663.

Wu, Ching-Chao. "The Chinese Family: Organization, Names and Kinship Terms". *American Anthropologist* 29 (1927): 316-325.

LA MARGINALISATION DES NOIRS À CUBA AU DÉBUT DU XXe SIÈCLE. PANORAMA DES REPRÉSENTATIONS ET PRATIQUES SÉGRÉGATIVES

MARGINACIÓN DEL NEGRO EN CUBA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX. PANORAMA DE REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS SEGREGATIVAS

Marc Sefil

Académie de Martinique
Lycée Joseph Zobel (Rivière Salée)
marc.sefil@orange.fr

RÉSUMÉ

La problématique proposée concerne la question du traitement réservé aux Noirs par la société post-coloniale à Cuba des lendemains du démantèlement de l'ordre colonial (1898) jusqu'à la révolution politique et sociale contre le dictateur Gerardo Machado, ponctuant la première étape de la période Républicaine (1933).
Les nouveaux mécanismes ségrégatifs touchant le Noir cubain en ces temps ne l'exclurent pas totalement du jeu politique, social et culturel mais lui octroyèrent une position à part et inférieure au sein de la société. Ils relèvent d'un processus qui lui conférait une intégration spéciale dans la société post-coloniale: la marginalisation.

Mots-clés

Marginalisation, représentations sociales, Cuba, ségrégation, Noir.

RESUMEN

La problemática propuesta aborda la cuestión del tratamiento reservado a los negros por la sociedad poscolonial en Cuba desde el desmantelamiento del orden colonial (1898) hasta la revolución política y social contra el dictador Gerardo Machado, puntuando de la primera etapa del periodo Republicano (1933).
Los nuevos mecanismos segregacionistas hacia el negro cubano en estos tiempos no lo excluyeron totalmente del juego político, social y cultural, sino que le otorgaron una posición aparte e inferior en el seno de la sociedad. Resultan de un proceso que le confería una integración especial en la sociedad poscolonial: la marginalización.

Palabras clave

Marginalización, representaciones sociales, Cuba, segregación, negro.

INTRODUCTION

Durant la Deuxième Guerre d'indépendance cubaine (1895-1898), le colonel de l'Armée de Libération, Enrique Fournier, un Noir originaire de l'ancienne colonie française de Saint-Domingue eut cette réflexion : «La race de couleur, qui est le nerf de cette guerre, se sacrifiera pour que les Cubains blancs continuent à exploiter leur supériorité»[1]. La réflexion de ce colonel contient en germe la question du traitement qui serait réservé aux Noirs par la société post-coloniale cubaine. Selon lui, ce traitement ne comporterait pas de différences notables avec celui que leur avait réservé la société coloniale et esclavagiste et ferait perdurer les inégalités ethno-raciales. En fait, le colonel posait la problématique de la condition des Noirs après les deux évènements majeurs ayant marqué ce pays à la fin du XIX[e] siècle: l'abolition de l'esclavage et l'accession à l'indépendance.

A l'instar de toutes les sociétés d'Amérique et de la Caraïbe, la traite constitua le principal facteur historique de la présence de Noirs à Cuba. Aussi, le développement du système esclavagiste entraîna un processus de différenciation sociale fondé sur la diversité phénotypique des groupes formant la société cubaine. L'existence de groupes ethno-raciaux relevait de la catégorisation des individus constituant cette société fondée sur les caractéristiques phénotypiques. Ce processus de différenciation sociale reposait en effet sur les contrastes des couleurs de la peau des individus composant ces groupes et accessoirement de la texture des cheveux et des traits du visage. Il fut utilisé comme légitimation de l'ordre social inégalitaire qu'instituait le système esclavagiste et légalisé par un arsenal juridique, certes lent à s'être mis en place, mais réduisant l'esclave au rang d'outil[2]. Dans les décennies immédiates de l'abolition de l'esclavage (1886) et du démantèlement de l'ordre colonial (1898) ce processus prévalait toujours. Ce sont toujours les caractéristiques liées à la couleur de la peau qui continuèrent à façonner le système de représentation et de catégorisation sociale des individus, les classant dans deux grands groupes: les Blancs et les Noirs.

Notre propos visera donc à tenter de saisir la réalité qui s'impose aux Noirs cubains à un moment donné de leur histoire, à savoir au cours de la période post-coloniale comprise entre l'indépendance et la révolution de 1933[3]. D'une manière générale, c'est donc l'analyse de la place, du rôle et de la dynamique des populations noires dans la vie politique, économique, sociale, culturelle à Cuba au début du XX[e] siècle qui constitue le champ privilégié de notre étude. Si durant la période esclavagiste et coloniale, les bases de la ségrégation à Cuba résidèrent principalement dans la privation des droits, au début du XX[e] siècle, lorsque le Noir accède à l'égalité des droits politiques, du fait de sa participation massive à la lutte pour l'indépendance, c'est la négation de sa reconnaissance sociale qui en constitue les fondements. En fait, dans la société post-esclavagiste et post-coloniale cubaine, il s'opère une véritable régénération des schémas ségrégatifs avec pour toile de fond un contexte néocolonial imposé par les Etats-Unis, Etat lui-même ségrégationniste.

---

1 «La raza de color, que es el nervio de esta guerra, se sacrificará para que los cubanos blancos sigan explotando su superioridad» (notre traduction). Manuel Arbelo, *Recuerdos de la última guerra por la independencia de Cuba. 1896-1898* (La Habana: Imprenta Tipografia Moderna, 1918), 55-56.

2 Louis Sala-Molins, *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992).

3 Marc Séfil, *Les Noirs à Cuba au début du XX[e] siècle (1898-1933)*. Marginalisation et lutte pour l'égalité (Paris: Editions L'Harmattan, 2010).

Ces nouveaux mécanismes ségrégatifs touchant le Noir cubain au début du XX[e] siècle ne l'exclurent donc pas totalement du jeu politique, social et culturel. L'exclusion, en effet «rend compte d'un non-rapport, d'une situation ou d'un processus qui font d'une population un ensemble mis à l'écart, rejeté, et défini exclusivement par le fait qu'elle est hors-jeu»[4]. Ces nouveaux mécanismes ségrégatifs relèvent plutôt d'un processus visant à l'inférioriser et lui conférant une intégration spéciale dans cette société. Ce processus répond à la définition de la marginalisation que propose Robert Castel à savoir qu'elle constitue «une production sociale qui trouve son origine dans les structures de base de la société, l'organisation du travail et le système des valeurs dominantes à partir desquelles se répartissent les places et se fondent les hiérarchies, attribuant à chacun sa dignité ou son indignité sociale»[5]. Il relève en fait du «processus de ségrégation qui a suivi la suppression de l'esclavage» dans les Amériques dont fait état Roger Bastide[6].

Nous nous pencherons d'abord sur la question de savoir qui est Noir à Cuba au début du XX[e] siècle car, comme dans les autres sociétés post-esclavagistes la ligne de couleur est fixée localement. Puis, nous verrons comment se construisent, se structurent et opèrent les processus et les mécanismes psychosociaux du phénomène ségrégatif touchant les Noirs à Cuba au début du XX[e] siècle. Enfin, nous explorerons les tonalités prises par cette culture de la ségrégation.

QUI EST NOIR À CUBA AU DÉBUT DU XX[e] SIÈCLE?

Être Noir à Cuba au début du XX[e] siècle signifiait appartenir à une communauté distincte de celle des Blancs et dont le poids démographique peut se mesurer grâce aux recensements. Les quatre recensements effectués en ces temps (1899, 1907, 1919 et 1931) avaient tenu compte du caractère pluriethnique de la population[7]. La situation démographique des Noirs montre des écarts notables par rapport à celle des Blancs et à la tendance générale. Globalement moins favorable, cette situation se caractérisa par une croissance générale plus faible de cette population et une baisse de son poids au sein de la population totale[8]. Se caractérisant par une croissance mesurée, la dynamique démographique des Noirs à Cuba au début du XX[e] siècle, ne permit pas à cette population d'opérer des changements démographiques structurels fondamentaux par rapport à la période coloniale. En outre, la nature des courants migratoires qui l'ont touchée eut pour principales conséquences d'amplifier les déséquilibres de sa structure par sexe et de stabiliser sa structure par âge. Les effets conjugués d'une natalité moins soutenue

---

4 Michel Wieviorka, "Racisme et exclusion", *L'exclusion: l'état des savoirs*, ed. Serge Paugman (Paris: Editions La Découverte, 1996), 293.

5 Robert Castel, "Les marginaux dans l'histoire", Paugam, *L'exclusion*, 22-32.

6 Roger Bastide, *Les Amériques noires* (Paris: Editions L'Harmattan, 1996), 57.

7 Les deux premiers furent réalisés par les étasuniens durant leurs deux occupations de l'île (1898-1902 et 1906-1909). *Censo de la isla de Cuba bajo la dirección de los Estados Unidos* (Washington: Imprenta del Gobierno, 1899); Oficina del Censo de los Estados Unidos, *Censo de la República de Cuba bajo la administración provisional de los Estados Unidos* (Washington: The Capital City Press, 1908); Dirección general del Censo, *Censo de la República de Cuba. 1919* (La Habana: Imprenta Maza, Arroyo y Caso, 1919); Gladys Alonso y Ernesto Chávez Alvarez, *Memorias inéditas del censo de 1931* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978).

8 Le taux de croissance annuel des Blancs atteignit 13,9% entre 1899 et 1931, celui des Noirs, 2,4%. La part des Blancs au sein de la population totale augmenta de 5,2%, celle des Noirs baissa de 4,9%.

et d'une mortalité plus forte que celles de la population blanche ainsi qu'une immigration contrôlée, traduisent la réalité de la démographie des Noirs: l'affaiblissement de leur poids au sein de la population totale. Observable à chaque période intercensitaire cet affaiblissement s'opère nécessairement au profit des Blancs et indique une situation et un rapport démographique en faveur de ce groupe ethnique au sein de la société.

Tableau No. 1
Rapports d'ethnicité à Cuba, trois premières décennies du XX^e siècle

Races	1899	1907	1919	1923	1931
Blancs pour 100 Noirs	202,2	230,1	260,7	239,5	258,4
Noirs pour 100 Blancs	49,4	43,5	38,4	41,7	38,7

Sources: Elaboration propre à partir des recensements cités en note 7. «Races»/*Razas* est le mot utilisé dans les sources.

Au-delà des chiffres, l'organisation sociale à Cuba au début du XX^e siècle s'édifiait sur deux groupes distincts et non trois ou plus, comme ce fut le cas dans d'autres espaces d'Amérique et de la Caraïbe, par exemple dans la Caraïbe française ou au Brésil. Comme le souligne Jean-Luc Bonniol, «les fluctuations de la ligne de couleur, le plus ou moins grand développement du métissage, dépendent à la fois d'un contexte social et d'un contexte culturel»[9]. Le groupe des Blancs à Cuba au début du XX^e siècle se constituait de tous les individus de phénotype blanc c'est-à-dire les descendants des colons européens n'ayant pas été ou très peu métissés, mais aussi les immigrés venus d'Europe, principalement d'Espagne, qui arrivèrent massivement à Cuba de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930[10]. Le groupe des Noirs se composait de tous les individus n'affichant pas nettement le phénotype blanc et/ou le phénotype jaune[11]. La ligne de couleur, édifiée au cours de la période esclavagiste et coloniale, s'établissait sur des caractéristiques phénotypiques et non seulement sur l'ascendance. Ainsi, à Cuba la règle d'une seule goutte de sang noir suffisant pour être Noir, ne prévalait pas comme aux Etats-Unis. Ainsi, beaucoup d'individus ayant eu un ascendant noir mais pour lesquels l'héritage phénotypique de ce dernier s'était fortement estompé voire effacé du fait du métissage, étaient classés dans le groupe des Blancs. On peut imaginer toutes les stratégies probablement mises en place par ces individus pour éviter leur intégration à un groupe ethno-racial discriminé.

Les membres du groupe des Noirs étaient généralement appelés *negro* et rangés dans la *raza*, la *clase* ou la *gente* «*de color*». Ce groupe se composait donc des anciens esclaves directement arrivés d'Afrique en raison de la fin tardive de la traite et leurs descendants, de tous les individus issus du métissage présentant visiblement des caractéristiques phénotypiques noires et des immigrés des Antilles de phénotype noir et leurs descendants. Pour cette dernière caté-

---

9 Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs* (Paris: Albin Michel, 1992), 128.

10 María del Carmen Barcia Zequeira, "Un modelo de emigración "favorecida": el traslado masivo de españoles a Cuba (1880-1930)", *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 4 (julio-diciembre 2001): 36-59.

11 Sur le courant migratoire chinois, Denise Helly, *Idéologie et ethnicité: les Chinois Macao à Cuba. 1847-1886* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1979).

gorie, il s'agit principalement d'ouvriers agricoles en provenance de la Jamaïque et d'Haïti venus travailler sur les plantations de canne à sucre en plein essor à partir de la seconde moitié des années 1910. La forte présence des Haïtiens au sein de cette immigration s'explique principalement par la situation catastrophique que connaît leur pays depuis le milieu du XIXe siècle[12].

Selon Abel Losada, les Haïtiens représenteraient 56,3% des Antillais immigrés pour la période 1902-1933 et les Jamaïcains 35,6%; le reste étant composé de Portoricains (4,1%) et d'autres originaires de la Caraïbe (3,7%)[13]. En ce qui concerne ces derniers, Juan Pérez de la Riva signale que le groupe migratoire antillais à Cuba au début du XXe siècle fut intégré aussi par un peu plus de 1.000 natifs des Bahamas, Bermudes, Trinidad-et-Tobago et de quelques centaines de Martiniquais et de Guadeloupéens[14]. Une lettre de l'ambassadeur de France Souhart à son ministre de tutelle relatant ses démarches conjointes avec ses collègues de Grande-Bretagne et d'Haïti afin de faire abroger une disposition restrictive à l'entrée d'immigrés antillais dans le pays prise en 1910, révèle leurs activités. Il précise en effet que «les Martiniquais venaient souvent se placer ici en qualité de domestiques ou de garçon de bureau»[15]. Au titre d'une immigration noire venue des Antilles à Cuba, certes en d'autres temps, il faut enfin signaler tous les esclaves de Saint-Domingue arrivés avec leurs maîtres, principalement dans la province de l'*Oriente*, suite aux convulsions ayant secoué cette colonie française à la fin du XVIIIe siècle et ayant conduit à la naissance d'Haïti. Ce qui permet d'inclure dans le groupe des Noirs leurs descendants et ceux qui vivaient toujours au cours de la période[16].

L'existence de deux grands groupes ethno-raciaux à Cuba ne signifiait pas pour autant qu'il ne s'était pas formé, comme dans beaucoup d'autres sociétés post-esclavagistes d'Amérique et de la Caraïbe, une classification propre à cette île en fonction des différentes teintes de la peau auxquelles pouvaient donner naissance les métissages entre individus de phénotypes différents. Cette classification instituait des degrés entre le Noir et le Blanc fondés sur des «lois» relatives à la généalogie des individus issus du métissage même si, socialement, ceux-ci restaient rangés dans le groupe des Noirs. Elle trouvait son origine dans une taxonomie précise établissant une

12 Alain Yacou, "Haïti pourvoyeuse de main-d'œuvre pour deux sugar-belts hispano-cubains au début du XXe siècle", *Revue du Centre d'Etudes et de Recherches Caribéennes* 3 (1986): 130-163.

13 Abel F. Losada, *Cuba. Población y economía entre la Independencia y la Revolución* (Vigo: Universidad de Vigo, 1999): 65.

14 Juan Pérez de la Riva, "Cuba y la migración antillana. 1900-1931", *La república neocolonial. Anuarios de estudios cubanos*, ed. Juan Pérez de la Riva, *et. al.* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1979), Vol. 2, 5-75.

15 Ministère des Affaires Etrangères (France), Série: Correspondance politique et commerciale, Nouvelle série; Sous-série: Cuba; Période: 1897-1918; Volume: Politique intérieure (1910-1913), no. 4; Lettre de Souhart à Pichon, 28 juin 1910.

16 Alain Yacou, "L'émigration à Cuba des colons français de Saint-Domingue au cours de la Révolution" (Thèse de 3e cycle en Civilisation Hispano-américaine, Université de Bordeaux, 1975); du même auteur, "Francophilie et francophobie dans l'île de Cuba au cours de la Révolution de Saint-Domingue", *Cuba et la France. Actes du Colloque de Bordeaux, 2-3-4 décembre 1982 organisé par le Centre interuniversitaire d'études cubaines (CIEC) à l'Université de Bordeaux III, Institut d'études ibériques et ibéro-américaines* (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1983), 57-72; "Émigrés et réfugiés français dans les "Quatre Villes" de Cuba au temps de la Révolution et de l'Empire", *Espace Caraïbe* 2 (1994): 131-168. Voir aussi : Olga Portuondo Zuñiga, "La inmigración negra de Saint-Domingue en la jurisdicción de Cuba (1798-1809)", *Espace Caraïbe* 2 (1994): 169-198.

série de genres en fonction du phénotype des ascendants composant la généalogie des individus et qui avait été consignée dans le Code noir carolin de 1784:

> Les fils d'un Blanc et d'une Noire constituent la première génération de mulâtres et le 1[er] degré. Le second est constitué par les fils de ces mulâtres mariés avec des personnes blanches: on les nommera «tercerons». Les enfants des mariages entre tercerons et Blancs sont les «quarterons». Leurs petits-enfants, issus de mariages avec des Blancs, seront les métis. L'arrière-petit-enfant, qui occupe le 6[e] degré de génération légitime, sera réputé Blanc, à condition qu'aucun de ses ancêtres dans les générations précédentes n'ait interrompu l'ordre qui vient d'être défini; auquel cas, il recule selon la qualité de l'ancêtre coupable de l'inversion[17].

Cette taxonomie est comparable à celle proposée en 1797 par Moreau de Saint-Méry qui établissait une dizaine de catégories phénotypiques entre la noire et la blanche[18]. Ainsi, à Cuba le sens commun distinguait généralement le *negro* ou *moreno* ou *congo* du *mulato* désigné aussi *pardo* ou *trigueño*. Le *negro* était l'Africain et sa descendance non métissée. Le terme *moreno* qu'on lui attribuait parfois servait à adoucir l'expression *negro*[19]. Le *mulato* était le mulâtre ou sang-mêlé et désignait les individus issus du métissage des Africains et des Européens. Le qualificatif *pardo* par lequel il était aussi désigné s'employait par euphémisme; celui de *trigueño*, servait à distinguer ceux qui étaient très proches du phénotype blanc car, parmi eux certains étaient aussi blancs que beaucoup d'individus du groupe des Blancs et il était donc presqu'impossible de les différencier. Comme dans de nombreuses sociétés fondées sur le concept de «race», ce système de classification visait à signifier aux individus leur appartenance «ethno-raciale». Toutefois, bien que fondé sur des conceptions anthropologiques physiques, cet ordre distinguait des «races sociologiques», telles que les a défini Roger Bastide à savoir des «groupes qui, à l'intérieur ou à l'extérieur d'une communauté, sont présumés posséder des attributs biologiques communs ou avoir une origine génétique différente, mais dont l'extension comme la définition varient d'une nation à l'autre, ce qui dénote bien le caractère sociologique et non biologique du groupe (le mulâtre clair qui est défini comme «nègre» aux Etats-Unis -mais aussi à Cuba- était considéré comme «blanc» au Brésil)»[20].

La différenciation entre Blancs et Noirs indique qu'une fracture raciale fondée sur le schème noir-dominé/blanc-dominant prédominait au sein la société cubaine. Au cœur de ce phénomène ségrégatif, issue de la ligne de couleur entre les Blancs et les Noirs, on trouve des processus et des mécanismes psychosociaux complexes.

LES PROCESSUS ET MÉCANISMES PSYCHOSOCIAUX DU PHÉNOMÈNE SÉGRÉGATIF TOUCHANT LES NOIRS

Le phénomène ségrégatif envers les Noirs à Cuba au début du XX[e] siècle trouve sa source dans les représentations négatives dont ils font l'objet dans le groupe dominant. Elles étaient régies par des mécanismes psychosociaux dont le jeu des composants infériorisait le Noir dans

17 Sala-Molins, *L'Afrique aux Amériques*, 102.

18 Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue* (Paris: Larose, 1958 [1ère édition 1797]).

19 Esteban Pichardo, *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976 [Première édition 1836]).

20 Roger Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année sociologique* 21 (1970): 65-108.

l'imaginaire collectif. Ces mécanismes opéraient dans un contexte politique et social ségrégatif dicté par les Etats-Unis dont l'intervention dans la guerre hispano-cubaine constitua un acte fondateur de leur impérialisme dans la Caraïbe[21]. L'infériorisation du Noir dans l'imaginaire cubain du début du XX[e] siècle trouvait ses fondements idéologiques dans le discours des élites non seulement héritières des valeurs de la société esclavagiste mais influencées aussi par l'occupant étasunien. Pour ces élites, le Noir représentait un être au bas de l'échelle humaine et un acteur secondaire de l'histoire nationale. Dans l'imaginaire populaire, cette infériorisation prenait une ampleur particulière car empreinte de moqueries et de stéréotypes négatifs.

Le courant de pensée établissant la présence du Noir à Cuba comme une source de problème fut initié au XIX[e] siècle par les premiers théoriciens nationalistes, refusant d'intégrer l'élément africain à la culture créole car incapable de s'y adapter[22]. Chef de la première guerre d'indépendance, Carlos Manuel de Céspedes énumérant les préjudices que faisait subir l'Espagne à Cuba et faisant allusion à la traite clandestine, déclara en lançant la première guerre d'indépendance (1868):

> L'île de Cuba ne peut prospérer, parce que l'immigration blanche, l'unique qui actuellement nous convient, se voit éloignée de nos plages par les innombrables entraves avec lesquelles on la bloque et la méfiance et la suspicion avec lesquelles on la regarde[23].

Les considérations auxquelles s'est livrée la journaliste cubaine Blanche Zacharie de Baralt sont révélatrices de l'image des Noirs dans les cercles intellectuels cubains du début du XX[e] siècle:

> Durant la première moitié du siècle dernier, la population noire passa de 100.000 à 500.000 personnes, constituant à cette époque plus de la moitié de la population de l'île. Cela porta un coup fatal à Cuba, puisque non seulement le grand nombre d'Africains noircit la population, mais la croissance de cette race fonça l'élément blanc, en le contaminant, en le marquant des stigmates de l'infériorité. La malédiction de l'esclavage pesant sur le peuple, contribua à retarder son développement social[24].

Ce rejet du Noir par l'élite intellectuelle blanche de Cuba est le fruit de la prédominance de l'idéologie de la hiérarchie des races en son sein et fut omniprésente lors des débats sur la

---

21 Marc Séfil, "L'amendement Platt à la Constitution de la première république cubaine (1901): un acte majeur de l'impérialisme nord-américain dans la Caraïbe", en *La Caraïbe au tournant de deux siècles*, coord. Alain Yacou (Paris: Editions Khartala-C.E.R.C, 2004): 37-53.

22 José Antonio Saco, *La supresión del tráfico de esclavos africanos en la Isla de Cuba, examinada con relación a su agricultura y su seguridad* (París: Imprenta de Panckoucke, 1845).

23 «La Isla de Cuba no puede prosperar, porque la inmigración blanca, única que en la actualidad nos conviene, se ve alejada de nuestras playas por las innumerables trabas con que se la enreda y la prevención y ojeriza con que se la mira.» (notre traduction). *Manifiesto de la Junta Revolucionaria de la Isla de Cuba* cité par Fernando Portuondo del Prado, *Historia de Cuba* (La Habana: Editorial Minerva, 1957): 398.

24 «Durante la primera mitad del siglo pasado, la población negra creció de 100.000 a 500.000 personas, lo que constituye en ese momento más de la mitad de la población de la isla. Este fue un golpe mortal para Cuba, ya que no sólo el gran número de africanos ennegrece la población, pero el crecimiento de esta raza oscureció el elemento blanco contaminándole y marcándole de los estigmas de la inferioridad. La maldición de la esclavitud impuesta al pueblo, ayudó a retrasar su desarrollo social.» (notre traduction). Blanche Zacharie de Baralt, "Sociología", Reginald Lloyd, *Impresiones de la República de Cuba en el siglo XX* (London: Lloyds Greater Britain Publishing Company, Ltd, 1913): 142.

nation et l'immigration au début du XX^e siècle[25]. Pour nombre de ces intellectuels, le caractère pluriethnique de la société cubaine constituait un frein à son développement et à son accession au rang de nation. L'élément noir de la population fut considéré comme un facteur de régression dans la perspective de la construction de la nation après l'indépendance. L'interférence de cette idéologie dans le débat sur la nation montre que lorsqu'il fut question de désigner le sens des actions collectives, de dresser un modèle de société et d'indiquer les détenteurs de l'autorité politique dans le nouvel Etat, la participation d'une frange de sa population posa problème et fut catégoriquement rejetée par certains courants. Cette idéologie constitua une composante essentielle de la structure doctrinale du débat politique à Cuba au début du XX^e siècle. Traduite dans les discours politiques, elle cherchait à légitimer un ordre social au sein duquel le Noir occuperait une place subalterne. Seule la population blanche pouvait être dépositaire de la *cubanité*, sa supériorité ethnique lui conférant les droits de gouverner le pays. Le courant annexionniste quant à lui préconisait le rattachement aux Etats-Unis, jugeant les Cubains incapables de se gouverner à cause de l'héritage espagnol et du mélange avec les indigènes et les Noirs[26].

Le débat sur l'immigration à Cuba au début du XX^e siècle permet aussi d'appréhender l'influence de l'idéologie de la hiérarchie des races au sein des élites. La théorie du blanchiment de la population qu'elles soutinrent dépeignait les Noirs comme des êtres inférieurs, peu civilisés, vecteurs de maladies, pleins de vices ou encore enclins à des activités délictueuses. Ces conceptions sur les Noirs et par suite sa place au bas de l'échelle humaine, furent soutenues en priorité par des anthropologues, médecins, économistes ou intellectuels dont certains prônaient l'eugénisme[27]. Les rapports médicaux, articles de presse, conférences ou autres productions d'intellectuels se multiplièrent pour rejeter l'immigration venue des Antilles[28].

Dans la mémoire collective, le Noir détenait une place secondaire. Il devait cette place à la position d'esclave, donc de dominé qu'il avait eue dans l'histoire sociale. Il la devait aussi à la constante résistance qu'il mena contre l'ordre esclavagiste, incarnant de ce fait une composante sociale souvent prompte à se rebeller, donc dangereuse pour l'ordre social établi. Ancien esclave, le Noir ne pouvait prétendre à une considération égale à celle du groupe des anciens maîtres dans l'histoire et la mémoire collective ; prompt à se rebeller pour sa liberté dans le passé, il avait laissé le souvenir d'un groupe social semant l'agitation et pouvant transformer Cuba en second Haïti: il incarnait «le mythe du péril noir»[29]. Des observateurs étrangers, ont témoigné

25 Consuelo Naranjo Orovio, "Nación, raza y población en Cuba, 1878-1910", *Espace Caraïbe* 3 (1995): 121-138 et "De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 16 [Río Piedras, Puerto Rico] (2005): 137-179.

26 José Ignacio Rodríguez, *Estudio histórico sobre el régimen, desenvolvimiento y manifestaciones prácticas de la idea de la anexión de la Isla de Cuba a los Estados Unidos de América* (La Habana: La Propaganda Literaria, 1900).

27 Armando García González, *En busca de la raza perfecta: eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)* (Madrid: C.S.I.C, 1999); Consuelo Naranjo Orovio, "Foyer d'images et forges d'histoire: Cuba au début du XX^e siècle", Yacou, *La Caraïbe au tournant de deux siècles*, 55-78.

28 *El Heraldo de Cuba*, "Esta inmigración es la invasión de la muerte", 17 décembre 1922, 2.

29 Ce «mythe du péril noir» fait suite à la forte croissance de la population noire à Cuba au XIX^e siècle générée par l'intensification de l'esclavage. Le choix du modèle de développement sucrier ayant fait la richesse de Saint-Domingue éveilla aussi la crainte d'un soulèvement général des esclaves à l'instar de celui qui avait fait naître Haïti. Cette crainte fut nourrie par les innombrables révoltes d'esclaves émaillant le XIX^e siècle (révolte d'Aponte, 1812) et connut son paroxysme lors de l'invasion de la partie orientale de Saint-Domingue par le président Boyer (1822) qui fit redouter le débarquement de trou-

de la force de ce mythe qui était réactivé chaque fois que les Noirs tentaient de se regrouper pour revendiquer des droits ou une plus forte intégration dans la vie politique et sociale. Ainsi, certains rapports des membres du personnel diplomatique français en poste à Cuba rendent compte de la force de ce mythe empreint du stéréotype du Noir violent et agitateur politique et social au début des années 1910[30]. La place du Noir dans la mémoire collective après l'indépendance s'inscrivait dans le champ de son apport historique au pays. Or, cet apport fut dévalorisé et considéré comme négatif du fait de son inadaptation aux mœurs et coutumes européennes ou créoles et de son inaptitude à s'élever car trop empêtré dans ses racines africaines. Dans une conférence prononcée en 1942, Fernando Ortiz révèle l'état d'esprit négatif régnant sur les études dédiées au Noir au lendemain de ses années universitaires autour des années 1900[31].

Dans la sphère publique, la situation ne paraissait pas meilleure. Par exemple, le jour anniversaire de l'abolition de l'esclavage (7 octobre) ne figure pas parmi les dates de commémorations nationales instituées après l'indépendance. Les dates retenues: le 24 février commémorant le *Cri de Baire* lancé par José Martí pour initier la deuxième guerre d'indépendance, le 20 mai pour fêter le début de la République, le 10 octobre en souvenir du *Cri de Yara* lancé par Carlos Manuel de Céspedes pour initier la Première guerre d'indépendance et le 7 décembre (mort d'Antonio Maceo au combat) en hommage aux morts pour l'indépendance[32]. Aussi, les manifestations culturelles traditionnelles des Noirs, survivances de l'époque de l'esclavage, firent l'objet de restrictions. En 1900, le gouverneur Wood interdit l'utilisation des tambours africains. En 1913, sous le gouvernement de Menocal, les *comparsas* de Noirs furent interdites. La mesure fut réitérée en novembre 1922 sous le gouvernement d'Alfredo Zayas et en novembre 1926 sous celui de Gerardo Machado.

L'infériorisation du Noir dans l'imaginaire cubain au début du XX[e] siècle s'évalue à travers la place qu'il occupait dans l'imaginaire populaire. Imprégné de l'idéologie de la hiérarchie des races, le système de références dominant et sur lequel reposait cet imaginaire était intégré de valeurs et de normes sociales structurant des perceptions et des jugements négatifs vis-à-vis des Noirs et visant à en construire l'altérité. Ce système de références sociales était habité de stéréotypes négatifs évoquant plusieurs attributs, mœurs ou habitudes prêtés aux Noirs et alimenta généralement moqueries et dédain envers eux. L'image du Noir sot, inconsistant, peu

---

pes noires venues d'Haïti. Le «mythe du péril noir» constitua un thème récurrent dans le débat et la lutte pour l'indépendance. Aussi, dans les trois décennies qui suivirent, la mémoire collective en était encore fortement imprégnée. Voir, Alain Yacou, "Le problème noir à Cuba et son expression dans la littérature dans la première moitié du XIX[e] siècle" (Thèse d'Etat en Civilisation Hispano-américaine, Université de Bordeaux III, 1981); du même auteur, "Le péril haïtien à Cuba au lendemain de la révolution de Saint-Domingue", *Chemins Critiques* 2, (1992): 81-96 et "La insurgencia negra en la isla de Cuba durante la primera mitad del siglo XIX", *Revista de Indias* LIII, n°197 (enero-abril 993): 23-51. Tomás Fernández Robaina, *El negro en Cuba. 1902-1959. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994).

30 Archives du Ministère des Affaires Etrangères (France) (M.A.E.), Série: Correspondance politique et commerciale, Nouvelle série; Sous-série: Cuba; Période: 1897-1918; Volume: Politique intérieure (1910-1913), no. 4; Lettre de Souhart à Pichon, 8 mai 1910; Lettre de de Clercq à Poincaré, 23 mai 1912; M.J de Clercq à Poincaré, Rapport sur la situation politique/Rébellion des nègres, 12 juin 1912.

31 Cité par José Luciano Franco dans le prologue de Fernando Ortiz, *Los negros esclavos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1996).

32 *Gaceta Oficial de la República de Cuba*, "Ley estableciendo los días festivos nacionales", 19 mars 1903, 1683.

courageux et violent constituait ainsi un stéréotype largement répandu dans l'imaginaire populaire. De même, les stéréotypes relatifs à son mode vie, ses mœurs et à sa façon de prononcer la langue espagnole le présentaient aussi comme un être inculte, paresseux, voleur, ayant une vie sexuelle débridée et toujours prêt à festoyer. Ces stéréotypes ont produit nombre de dictons, maximes, proverbes, contes, images, caricatures et plaisanteries mettant en scène le Noir. Par exemple pour évoquer le Noir voleur, un dicton indiquait : «quand tu vois rouler un ballon, derrière vient un enfant; si c'est une poule, vient un nègre». Pour évoquer le Noir sot, un conte relate qu'un Blanc et un Noir frappèrent aux portes du paradis. Saint-Pierre ne les laissa pas entrer parce qu'ils n'étaient pas à cheval. Le Blanc proposa alors au Noir de faire le cheval afin qu'ils entrent tous les deux, mais lorsqu'ils se présentèrent de nouveau devant lui, Saint-Pierre demanda au Blanc d'attacher son cheval dehors. Enfin, pour signifier ses supposées maladresse, inaptitude à la compréhension de certains principes courants et inconsistance, des proverbes disaient: «Il n'y a pas de Noir brave, pas plus que de tamarins sucrés»; «Les Noirs sont courageux en bande»; «Avec une bonne phrase, on tire le nègre marron de la montagne»; «Un Noir boit: il est ivre; un Blanc boit: il a la migraine»[33].

La mainmise des Etats-Unis sur Cuba ne pouvait qu'amplifier ce contexte ségrégationniste. Etat de tradition esclavagiste, ils pratiquaient la ségrégation envers les Noirs sur leur sol et initiaient leur impérialisme sur tout l'hémisphère américain au nom de la supériorité de la «race anglo-saxonne» et de leur «destinée manifeste»[34]. Cette idéologie trouvait sa source dans le *jingoïsme*, un ultranationalisme octroyant à cette dernière la mission de civiliser le monde, qui pénétrait les milieux intellectuels et de pouvoirs en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis dans la seconde moitié du XIXe siècle. Ainsi, si la domination des Etats-Unis sur l'île répondait à des objectifs stratégiques de politique extérieure, elle consistait aussi à apporter la civilisation à un peuple jugé immature et incapable de se gouverner. Toute l'action des Etats-Unis à Cuba au début du XXe siècle resta fortement marquée par cette mentalité et incita à y perpétuer et à générer des pratiques ségrégationnistes. L'opinion étasunienne se reflétait dans les propos d'Albert Robinson pour qui les cubains étaient «des nègres turbulents et illettrés, nécessitant le gouvernement d'une race plus forte, peu disposés au travail et peu préparés à cette indépendance pour laquelle ils s'étaient battus»[35]. A l'instar de Theodore Roosevelt, le corps diplomatique et l'administration militaire étasuniens étaient aussi persuadés que, sans le concours de leur pays, les cubains «replongeraient dans le chaos et la sauvagerie» car ils étaient en présence

33 «No hay negro guapo ni tamarindo dulce»; «Los negros son valientes en pandilla»; «Con buena frase se saca al cimarrón del monte»; «Un negro toma: está borracho; un blanco toma: tiene jaqueca.» (notre traduction). Constantino Suárez, *Vocabulario de voces cubanas* (La Habana: Librería Cervantes, 1921), 565; Samuel Feijóo, *El negro en la literatura folklórica cubana* (La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1987), 25.

34 L'idée de «destinée manifeste» fut énoncée pour la première par John Louis O'Sullivan en 1845, lors de l'annexion de l'Oregon et du Texas qui provoqua une guerre contre le Mexique (1846-1848), au cours de laquelle les Mexicains furent présentés comme une race inférieure qui ne pouvait pas mettre en valeur cet immense territoire. Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Anglo-Saxonism* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

35 Albert Robinson, *Cuba and the intervention* (New York: Longmans, Green and Co., 1905), 95.

d'une race inférieure[36]. Dans sa lettre au président Mac Kinley datée du 12 avril 1900, Leonard Wood, gouverneur de Cuba, est sans équivoque:

> Nous traitons avec une race qui va déclinant depuis les cent dernières années et à laquelle nous devons inculquer une nouvelle vie, de nouveaux principes et de nouvelles méthodes[37].

Les processus et mécanismes psychosociaux de la marginalisation des Noirs donnèrent naissance à des pratiques ségrégatives dont les tonalités et les empreintes fondèrent une véritable culture de la ségrégation se caractérisant par un déni de reconnaissance sociale.

TONALITÉS ET EMPREINTES DE LA CULTURE DE LA SÉGRÉGATION ENVERS LES NOIRS: LE DÉNI DE RECONNAISSANCE SOCIALE

Le déni de reconnaissance sociale au Noir constitue l'empreinte principale du phénomène ségrégatif à Cuba au début du XX^e^ siècle. Il consistait à maintenir le Noir «à sa place» et à rejeter tout héritage africain, notamment les rites afro-cubains assimilés à de la sorcellerie et de la barbarie. Ce déni se fit particulièrement violent dans la vie politique. Maintenir le Noir «à sa place» constitua une règle fondamentale du système normatif cubain au début du XX^e^ siècle. En vertu de ce principe, les Noirs furent tenus à l'écart des cadres socioculturels communautaires, dans les rapports hommes-femmes, la vie religieuse, les cérémonies et les lieux publics. Et, cela pouvait se manifester avec violence.

Les règles endogamiques façonnant le système normatif cubain cherchaient à contenir l'entrée de membres «indésirables» dans le groupe racial dominant. Comme au temps de la colonie, cette mise à distance sociale pesa immensément dans le domaine des rapports intersexes[38]. Il n'était pas concevable que des individus de groupes différents entretiennent des relations amoureuses. L'application de ces règles fut parfois implacable: *La Lucha* rapporte en 1912 que la mère d'une adolescente blanche étrangla l'enfant né des amours de sa fille avec un Noir. Il n'était pas admis qu'une blanche entretienne des relations amoureuses avec un noir. Celles entre un blanc et une noire, moins proscrites, ne favorisaient pas non plus l'intégration sociale de ces dernières mais servaient les premiers. Les mécanismes de règles de mise à distance sociale du Noir dans les relations intersexes furent décrits par des romans de l'époque comme *La mulata Soledad* d'Adrián del Valle.

L'Eglise catholique cubaine avait globalement conservé les pratiques ségrégationnistes de l'époque coloniale et esclavagiste. Jusqu'à la fin des années 1920, dans beaucoup de paroisses, les étapes de la vie religieuse étaient consignées dans des registres différents malgré la circulaire n°13 de 1881 du Secrétariat de la Chambre de la Couronne ordonnant leur enregistrement dans un livre unique. Aussi, certains rites comme les jeûnes du carême ou l'eucharistie étaient pratiqués séparément[39]. L'Eglise catholique n'eut pas pleinement, pour les Noirs, le rôle d'intégrateur et la fonction de socialisation de la religion dominante d'une société.

---

36 Theodore Roosevelt cité par Fitzhugh Lee, *Cuba's Struggle against Spain* (New York: The American Historical Press, 1899), 646.

37 Lettre de Leonard Wood à William Mac Kinley, Library of Congress, Manuscript Division, Leonard Wood Papers n°28.

38 Verena Stolcke, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

39 *Bulletin Officiel Ecclésiastique du diocèse de La Havane*, 30 janvier 1904, 14.

Dans son roman *La Raza triste*, sorti en 1920, Jesús Masdeu décrit les différents mécanismes de mise à l'écart des Noirs provoquée par le système ségrégationniste à Cuba, à travers l'histoire de Miguel Bermúdez, un médecin noir de Bayamo. La mise à l'écart consistait par exemple à ne pas leur octroyer une représentation équitable dans les cérémonies organisées par l'Etat. Et ce, des plus hautes sphères de l'Etat jusqu'aux plus basses couches de la société. Ainsi, en 1903, à l'occasion d'une réception au palais présidentiel, tous les sénateurs et leur épouse furent invités, sauf celle de Martín Morúa Delgado, seul sénateur noir.

Dans les espaces publics, le maintien du Noir «à sa place» n'engendra pas une législation ségrégationniste. La surenchère qu'entretînt le gouvernement espagnol avec le mouvement indépendantiste à propos de la question noire durant tout le processus d'indépendance l'avait conduit à prendre une autre direction[40]. Aussi, l'élimination de la ségrégation avait été clairement inscrite dans le projet indépendantiste par son principal théoricien, José Martí, entraînant l'adhésion quasi-totale des Noirs à cette cause[41]. Toutefois, la ségrégation fut suffisamment régulière et inscrite dans les mœurs cubaines pour que Martín Morúa Delgado déposât, le 3 juillet 1902, un projet de loi au Sénat visant à la combattre. Elle s'opérait au sein des cafés, bars ou restaurants, dans les parcs ou jardins publics ou à l'occasion de fêtes. Par exemple, une corde séparait l'espace de danse des Noirs de celui des Blancs dans une même salle de bal; on refusait de servir ou on surtaxait les consommations des Noirs; dans certains parcs, on établissait deux zones de promenade distinctes. Et, toute intrusion de Noirs dans la zone des Blancs pouvait donner lieu à des manifestations violentes. Ce type de violence eut cours jusqu'au milieu des années 1930: le 7 janvier 1934 à Trinidad, José Proveyer un barbier noir fut lynché lors d'affrontements causés par l'entrée de Noirs dans le parc de la ville.

Le déni de reconnaissance sociale au Noir résidait aussi dans le rejet de tout héritage africain, notamment des syncrétismes conservés des temps de l'esclavage à savoir, la religion Yoruba (*Regla de Ocha*) qui par syncrétisme avec le catholicisme donna naissance à la *Santería*, la religion Bantoue (ou *Regla de Congo* ou *Palo Monte*), et le *Ñañiguisme* (ou *Abakuá*). Globalement marginalisé au sein de la religion officielle, le Noir continua à pratiquer ces cultes. Toutefois, le groupe dominant rejeta ces rites religieux les considérant comme de la sorcellerie et de la barbarie dont les pratiques pouvaient pousser à commettre des crimes. Cette perspective criminaliste des cultes afro-cubains fut développée dans son premier ouvrage par Fernando Ortiz qui, pénétré des thèses de César Lombroso, assimila les rapports établis par ces pratiques à ceux d'une pègre (*hampa*)[42]. Ce rejet des cultes afro-cubains établissait une limite entre le Noir-barbare et le Blanc-civilisé, fondant le stéréotype du Noir primitif qui engendra une négrophobie ayant entrainé des manifestations violentes envers les pratiquants de ces cultes.

---

40 Souhaitant détacher la population noire du courant indépendantiste, le gouvernement espagnol permit aux enfants noirs d'intégrer les écoles publiques (avril 1879), libéralisa les mariages mixtes (janvier 1881), abolit les registres d'Etat-civil séparés (mars 1881) et mit fin à l'interdiction d'accès aux noirs aux jardins, parcs et promenades (mars 1881). A la veille de l'abolition, la Circulaire du Gouvernement Général de Cuba du 3 juin 1885 stipulait «qu'il ne pouvait être interdit aux gens de couleur l'accès et la libre circulation dans les endroits publics, ni dans les établissements de services publics». Un décret du 18 novembre 1887 permettait aux Noirs de voyager en première classe dans les trains.

41 "Mi raza" (*Patria*, New York, 16 avril 1893) dans José Martí, *Obras Completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975) Tomo 2, 298-300.

42 Fernando Ortiz, *Hampa afro-cubana: Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Imprenta La Librería de Fernando Fe, 1906).

Véhiculés par une grande partie de la presse, notamment lors de disparitions d'enfants, des épisodes de psychose négrophobique ponctués de manifestations violentes envers les pratiquants de ces cultes touchèrent la population blanche. Les accusations de sorcellerie, assassinats ou sacrifices rituels contre les Noirs pratiquant les rites afro-cubains et les violences qu'elles engendraient, répondaient à une demande de répression. La négrophobie guidant cette demande découlait de la représentation que se faisaient les Cubains blancs des rites afro-cubains, jetant leurs pratiquants aux limites, sinon hors des limites de l'humanité et justifiant la forme la plus aboutie du déni de reconnaissance dont faisait l'objet le Noir: son élimination physique. Ainsi, après l'assassinat de la petite Zoila attribué à Boucourt et Molina, deux Noirs prétendus sorciers, certains journaux exigèrent qu'ils reçoivent un châtiment exemplaire[43].

Le déni de reconnaissance sociale au Noir cubain se rencontrait dans le monde politique où il oscillait entre «mythe du péril noir» et violence négrophobe pouvant aboutir au massacre. Le suffrage universel masculin, octroyé aux Noirs après l'indépendance, avait pourtant ouvert des perspectives concrètes de leur participation à la vie politique. Dans les faits la distribution des postes électifs ne fut pas proportionnelle à leur poids démographique et leur représentation dans les structures sociopolitiques fut inéquitable. Dans les trois premières décennies du XX^e^ siècle, seuls deux grands leaders noirs détiennent une notoriété et une popularité notables à l'échelle nationale cubaine: Juan Gualberto Gómez et Martín Morúa Delgado.

Dans une société au sein de laquelle le «mythe du péril noir» opérait encore, le Noir en politique était généralement assimilé à un agitateur suscitant la méfiance. Vieille croyance, née dans le début du XIX^e^ siècle le suspectant de vouloir transformer Cuba en seconde Haïti, ce mythe était réactivé chaque fois qu'il tentait de se regrouper pour revendiquer des droits, une plus forte intégration à la vie politique et sociale ou fonder une organisation politique pour porter ses revendications. Cette attitude est décrite dans le roman *La raza triste* de Jesús Masdeu (1920). Les réunions du médecin noir Miguel Bermúdez pour former une association destinée à lutter contre la misère dans les quartiers pauvres de Bayamo furent dénoncées dans le journal local comme des activités conspiratrices contre les Blancs.

L'omniprésence du «mythe du péril noir» et des stéréotypes qui lui étaient associés dans les mentalités engendrèrent la méfiance à l'égard du Noir désirant s'inscrire dans la vie politique. De fait, Evaristo Estenoz connut les plus grandes difficultés à fonder le Parti Indépendant de Couleur (PIC) en 1908. Une fois fondé, il finit par être interdit par un amendement du Sénat. Estenoz fut soupçonné de vouloir établir une suprématie noire sur Cuba. Lors du soulèvement qu'il lança le 20 mai 1912, après avoir épuisé tous les moyens légaux de faire abroger l'amendement, il fut accusé de vouloir massacrer les Blancs. Le «mythe du péril noir» et le stéréotype du Noir activiste sur lequel il était fondé furent régulièrement agités dans la presse durant la geste d'Estenoz, notamment en le caricaturant sous les traits d'un général haïtien. L'importance des forces mobilisées pour mater le soulèvement du PIC en 1912 face aux faibles moyens des révoltés et le massacre qui s'ensuivit constituent des révélateurs de la violence négrophobe. La répression s'effectua dans un climat où la haine du Noir et l'incitation au massacre des insurgés connurent une ampleur qui n'avait pas été atteinte depuis les grands soulèvements d'esclaves

43 *El Mundo*, "El imperio de la brujería", 2 décembre 1904, 1.

marrons du XIX^e^ siècle[44]. Les mots d'Henri Bryois, consul de France à Santiago de Cuba sont éloquents:

> Il semblerait que le général Monteagudo ait donné le tocsin de la Saint Barthélemy des Noirs. Les routes sont jonchées de leurs cadavres. Les coupe-choux abattent des membres au hasard. On coupe des oreilles, et l'on tranche des têtes; on fusille surtout. Je tremble pour cette chair noire[45].

De l'aveu même du général Monteagudo dans son rapport, «il est impossible de préciser le nombre de morts parce que les combats ont dégénéré en une boucherie dans la montagne»[46]. Le sort réservé aux corps des deux chefs du P.I.C, Evaristo Estenoz et Pedro Ivonnet, révèle la violence de la répression de mai-juin 1912. Celui du premier fut transféré à Santiago de Cuba «couvert de mouches» et «exposé au public» dans la prison Moncada, puis enterré dans une fosse commune[47]. Celui d'Ivonnet subit le même sort et fut l'attraction de l'entrée triomphale du capitaine Arsenio Ortiz à Santiago de Cuba[48]. La violence de la répression se mesure aussi au grand nombre de morts qu'elle occasionna. Les chiffres officiels font état de près de 2.000 morts mais de nombreux historiens les fixe à un peu plus de 3.000[49]. Enfin, d'autres sources évaluent ce bilan autour de 5.000 à 6.000 morts[50]. Le contexte créé par l'omniprésence du «mythe du péril noir» dans les consciences et la méfiance générale qu'elle engendrait à l'égard du Noir désirant s'inscrire dans la vie politique, spécifiait à ce groupe, par la violence, sa place secondaire dans ce domaine.

CONCLUSION

Au début du XX^e^ siècle à Cuba les représentations et pratiques ségrégatives envers le Noir irriguaient l'essentiel des structures politiques, économiques, sociales et culturelles édifiant, instituant et structurant leur marginalisation dans cette société. Dans ce contexte, la plantation, lieu où la vie sociale s'édifia au temps de l'esclavage constitua toujours l'univers essentiel

---

44 4.000 hommes de l'Armée, la garde rurale, la police et des milices formées principalement de Blancs bien armés. Suspension des garanties constitutionnelles dans la province de l'Oriente, votée quasiment à l'unanimité. Budget de 1.000.000 de pesos octroyé à l'Etat.

45 Archives du Ministère des Affaires Etrangères (France) (M.A.E.), série: Correspondance politique et commerciale 1897-1918, Archives diplomatiques, nouvelle série, sous-série: Cuba, no. 27, Indemnités cubaines, dossiers particuliers, 1908-18, lettre de Bryois à De Clerq, 14 juin 1912.

46 Dirección política de las F.A.R, *Historia de Cuba* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1981): 566 ; *La Lucha*, 28 juin 1912, 3.

47 Télégramme du gouverneur de la province d'Oriente au secrétaire du gouvernement, Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba, Fondo Gobierno Provincial, materia: Partido independiente de color, año: 1912, legajo : 1790, no. 9.

48 *La Discusión*, 19 juillet 1912, 1.

49 Edilberto Marbán et Elio Leiva, *Historia de Cuba* (La Habana: 1943): 622 ; Portuondo del Prado, *Historia de Cuba*, 600 ; Silvio Castro Fernández, *La masacre de los Independientes de Color en 1912* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2002), 7.

50 Guillermo Lara à *La Discusión*, 3 août 1912, 3 ; Arroyo (consul d'Espagne) au Ministre d'Espagne, 31 juillet 1912, Ministère des Affaires Etrangères (Madrid), Histórica, legajo 1431; Lettre de Lewis (consul des Etats-Unis à Santiago de Cuba) à Knox, 29 juillet 1912, National Archives and Records Administration, General Record of the Department of State, Record Group 59, 837.00/913.

au sein duquel évolua la minorité noire. Dans cet univers, les conditions de vie atteignaient des seuils infrahumains, magistralement décrits par Alejo Carpentier dans son roman liminaire *Ekué Yamba-Ó*. Le manque absolu d'hygiène, l'absence chronique de moyens médicaux, la promiscuité et un fort taux d'analphabétisme sont les principales caractéristiques de la vie dans les *bateys*[51]. Ces conditions d'existence d'une large majorité des Noirs à Cuba au début du XX[e] siècle traduisaient en fait les nouvelles modalités de la situation de dépendance et du rapport de domination qu'avait créé et dans lesquels les avait déjà enfermés le système colonial esclavagiste. La pérennisation de cette pression sociale et politique exercée sur cette minorité et entraînant sa marginalisation durant toute la période républicaine (1898-1959) consacre ainsi à Cuba l'échec des aspirations du projet indépendantiste d'édifier une société «avec tous et pour le bien tous» selon la formule de José Martí. Les objectifs d'intégration sociale et d'égalité politique, synonymes d'amélioration de leur condition, continuèrent donc d'être poursuivis par les Noirs à Cuba durant toute cette période. Pour ce faire, ils assurèrent la permanence de leurs revendications nées dès l'époque coloniale et esclavagiste tout en brandissant une nouvelle arme: leur identité. Identité qu'ils définirent alors, de plus en plus, comme *afro* certes mais aussi cubaine, imposant ainsi à la *cubanité* sa part africaine.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Arbelo, Manuel. *Recuerdos de la última guerra por la independencia de Cuba. 1896-1898*. La Habana: Imprenta Tipografia Moderna, 1918.

Archives du Ministère des Affaires Etrangères (France) (M.A.E.). Série: Correspondance politique et commerciale 1897-1918. Archives diplomatiques. Nouvelle série Sous-série: Cuba.

Archives du Ministère des Affaires Etrangères (Espagne). Histórica, legajo 1431.

Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba. Fondo Gobierno Provincial. Materia: Partido independiente de color. Año: 1912.

Colección de la Biblioteca Nacional José Martí, La Habana.

"Esta inmigración es la invasión de la muerte". *El Heraldo de Cuba*. 17 décembre 1922.

El Mundo."El imperio de la brujería". 2 décembre 1904.

La Discusión. 19 juillet 1912.

La Lucha. 28 juin 1912.

Dirección general del Censo. *Censo de la República de Cuba. 1919*. La Habana: Imprenta Maza, Arroyo y Caso, 1919.

Lee, Fitzhugh. *Cuba's Struggle against Spain*. New York: The American Historical Press, 1899.

Library of Congress (Etats-Unis). Manuscript Division, Leonard Wood Papers, 1902.

Moreau de Saint-Méry y Louis Élie Médéric. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*. Paris: Larose, 1958 [1ère édition 1797].

National Archives (Etats-Unis). Records Administration. General Record of the Department of State. Record Group 59.

51 Hameaux peuplés de coupeurs de cannes et construits autour des usines à sucre.

Oficina del Censo de los Estados Unidos. *Censo de la isla de Cuba bajo la dirección de los Estados Unidos*. Washington: Imprenta del Gobierno, 1899.

Oficina del Censo de los Estados Unidos. *Censo de la República de Cuba bajo la administración provisional de los Estados Unidos*. Washington: The Capital City Press, 1908.

Ortiz, Fernando. *Hampa afro-cubana: Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*. Madrid: Imprenta La Librería de Fernando Fe, 1906.

Robinson, Albert. *Cuba and the intervention*. New York: Longmans, Green and Co., 1905.

Rodríguez, José Ignacio. *Estudio histórico sobre el régimen, desenvolvimiento y manifestaciones prácticas de la idea de la anexión de la Isla de Cuba a los Estados Unidos de América*. La Habana: La Propaganda Literaria, 1900.

Saco, José Antonio. *La supresión del tráfico de esclavos africanos en la Isla de Cuba, examinada con relación a su agricultura y su seguridad*. París: Imprenta de Panckoucke, 1845.

Suárez, Constantino. *Vocabulario de voces cubanas*. La Habana: Librería Cervantes, 1921.

Zacharie de Baralt, Blanche. "Sociología". En *Impresiones de la República de Cuba en el siglo XX*. Coordinado por Reginald Lloyd. London: Lloyds Greater Britain Publishing Company, Ltd, 1913.

Sources secondaires

Alonso, Gladys y Ernesto Chávez Alvarez. *Memorias inéditas del censo de 1931*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.

Bastide, Roger. "Mémoire collective et sociologie du bricolage". *L'Année sociologique* 21 (1970): 65-108.

Bastide, Roger. *Les Amériques noires*. Paris: Editions L'Harmattan, 1996.

Bonniol, Jean-Luc. *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris: Albin Michel, 1992.

Barcia Zequeira, Carmen. "Un modelo de emigración "favorecida": el traslado masivo de españoles a Cuba (1880-1930)". *Catauro. Revista Cubana de Antropología* 4 (julio-diciembre 2001): 36-59.

Castel, Robert. "Les marginaux dans l'histoire". En *L'exclusion: l'état des savoirs*. Coordinado por Serge Paugam. Paris: Editions La Découverte, 1996.

Castro Fernández, Silvio. *La masacre de los Independientes de Color en 1912*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2002.

Dirección política de las F.A.R. *Historia de Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1981.

Feijóo, Samuel. *El negro en la literatura folklórica cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1987.

Fernández Robaina, Tomás. *El negro en Cuba. 1902-1959. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.

García González, Armando. *En busca de la raza perfecta: eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*. Madrid: C.S.I.C, 1999.

Helly, Denise. *Idéologie et ethnicité: les Chinois Macao à Cuba. 1847-1886*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1979.

Horsman, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Anglo-Saxonism*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Leiva, Elio y Edilberto Marbán Escobar. *Historia de Cuba*. La Habana: 1943.

Losada, Abel F. Cuba. *Población y economía entre la Independencia y la Revolución*. Vigo: Universidad de Vigo, 1999.

Martí, José. *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

Naranjo Orovio, Consuelo. "Nación, raza y población en Cuba, 1878-1910". *Espace Caraïbe* 3 (1995): 121-138.

Naranjo Orovio, Consuelo. "De la esclavitud a la criminalización de un grupo: la población de color en Cuba". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 16 [Río Piedras, Puerto Rico] (2005): 137-179.

Naranjo Orovio, Consuelo. "Foyer d'images et forges d'histoire: Cuba au début du XXe siècle". En *La Caraïbe au tournant de deux siècles*. Coordinado por Alain Yacou. Paris: Editions Khartala-C.E.R.C, 2004.

Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1996.

Pérez de la Riva, Juan. "Cuba y la migración antillana. 1900-1931". *La república neocolonial. Anuarios de estudios cubanos. Vol. 2*. Editado por Juan Pérez de la Riva, et. al.. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1979.

Pichardo, Esteban. *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976 [Première édition 1836].

Portuondo del Prado, Fernando. *Historia de Cuba*. La Habana: Editorial Minerva, 1957.

Portuondo Zuñiga, Olga. "La inmigración negra de Saint-Domingue en la jurisdicción de Cuba (1798-1809)". *Espace Caraïbe* 2 (1994): 169-198.

Sala-Molins, Louis. *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Séfil, Marc. *Les Noirs à Cuba au début du XXe siècle (1898-1933). Marginalisation et lutte pour l'égalité*. Paris: Editions Le Harmattan, 2010.

Séfil, Marc. "L'amendement Platt à la Constitution de la première république cubaine (1901): un acte majeur de l'impérialisme nord-américain dans la Caraïbe". En *La Caraïbe au tournant de deux siècles*. Coordinado por Alain Yacou. Paris: Editions Khartala-C.E.R.C, 2004.

Stolcke, Verena. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Wieviorka, Michel. "Racisme et exclusion". En *L'exclusion: l'état des savoirs*. Coordinado por Serge Paugam. Paris: Editions La Découverte, 1996.

Yacou, Alain. "Haïti pourvoyeuse de main-d'œuvre pour deux sugar-belts hispano-cubains au début du XXe siècle". *Revue du Centre d'Etudes et de Recherches Caribéennes* 3 (1986): 130-163.

Yacou, Alain. "Le problème noir à Cuba et son expression dans la littérature dans la première moitié du XIXe siècle". Thèse d'Etat en Civilisation Hispano-américaine, Université de Bordeaux III, 1981.

Yacou, Alain. "L'émigration à Cuba des colons français de Saint-Domingue au cours de la Révolution". Thèse de 3e cycle en Civilisation Hispano-américaine, Université de Bordeaux, 1975.

Yacou, Alain. "Francophilie et francophobie dans l'île de Cuba au cours de la Révolution de Saint-Domingue". *Cuba et la France. Actes du Colloque de Bordeaux, 2-3-4 décembre 1982 organisé par le Centre interuniversitaire d'études cubaines (CIEC) à l'Université de Bordeaux III, Institut d'études ibériques et ibéro-américaines*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1983.

Yacou, Alain. "Émigrés et réfugiés français dans les "Quatre Villes" de Cuba au temps de la Révolution et de l›Empire". *Espace Caraïbe* 2 (1994): 131-168.

Yacou, Alain. "Le péril haïtien à Cuba au lendemain de la révolution de Saint-Domingue". *Chemins Critiques* 2 (1992): 81-96.

Yacou, Alain. "La insurgencia negra en la isla de Cuba durante la primera mitad del siglo XIX". *Revista de Indias* LIII, n°197 (enero-abril 1993): 23-51.

LA SEGMENTACIÓN SOCIO-RACIAL EN EL CAPITALISMO PERIFÉRICO. GLOBALIZACIÓN, CIRCULACIÓN DE PERSONAS, TRANSNACIONALISMO Y MERCADO DE TRABAJO EN EL "ENCLAVE" BANANERO DE COSTA RICA, 1899-1930

SEGMENTATION SOCIO-RACIALE DANS LE CAPITALISME PÉRIPHÉRIQUE. MONDIALISATION, CIRCULATION DE PERSONNES, TRANSNATIONALISME ET MARCHÉ DU TRAVAIL DANS «L'ENCLAVE» BANANIÈRE DU COSTA RICA, 1899-1930

Ronny J. Viales-Hurtado

Escuela de Historia/Centro de Investigaciones Históricas
de América Central (CIHAC),
Universidad de Costa Rica
ronny.viales@ucr.ac.cr

RESUMEN

En este trabajo se analiza la creación de un mercado de trabajo dual, en términos de la conformación de un mercado primario y de un mercado secundario, que estuvo segmentado por clase, género y etnia, en el "enclave" bananero de Costa Rica, ubicado en la región Atlántico/Caribe, entre 1899 y 1930. En este socio-espacio se generaron relaciones de carácter transnacional, con la participación de la United Fruit Company (UFCo.), así como transnacionalistas, entre el mundo urbano (agritown) del puerto-ciudad de Limón y el mundo rural, que conformaron la dinámica socioeconómica del "enclave", como resultado de la integración vertical y horizontal de las actividades bananeras, donde las migraciones laborales intra-caribeñas jugaron un papel fundamental en la construcción de un entorno socio-laboral y socio-racial complejo.

Palabras clave

Costa Rica, capitalismo periférico, enclave bananero, mercado de trabajo, segmentación social.

RÉSUMÉ

Ce travail analyse la création d'un marché du travail double, en termes de conformation d'un marché primaire et d'un marché secondaire, qui a été segmenté par classe, genre et ethnie, dans l'enclave bananière du Costa Rica, située dans la région Atlantique/Caraïbe, entre 1899 y 1930. Dans ce socio-espace, des relations de caractère transnational ont été générées avec la participation de la United Fruit Company (UFCo.), ainsi que transnationalistes, entre le monde urbain (agritown) de la ville-port de Limón et le monde rural, qui ont fait la dynamique socio-économique de «l'enclave», en raison de l'intégration verticale et horizontale des activités bananières, où les migrations de main-d'œuvre intra-caribéenne ont joué un rôle clé dans la construction d'un environnement socio-professionnel et socio-racial complexe.

Mots-clés

Costa Rica, capitalisme périphérique, enclave bananière, marché du travail, segmentation sociale.

INTRODUCCIÓN[1]

En el contexto centroamericano, de acuerdo con Mario Samper[2], la dualidad ocupacional fue una práctica cotidiana en Costa Rica, ya que muchos trabajadores se desempeñaban en varios oficios a la vez, por lo que combinaban el trabajo asalariado con el trabajo en lo propio, sobre todo en los contextos rurales, aunque este autor no descarta que esta tendencia se presentara en el mundo urbano. Aunado a esto, Samper abona otro elemento fundamental para el estudio de las estructuras socio-ocupacionales: el nivel de especialización por tareas; para este investigador en el mundo rural existió una enorme división, especialmente en las plantaciones bananeras. Sobre este asunto Juan Pablo Pérez Sáinz[3] indica que la actividad bananera en Costa Rica, Honduras y Guatemala ofrecía salarios superiores al resto de los otros mercados, debido a la carencia de población en estas regiones.

La visión de los mercados laborales, que toma en cuenta tanto los mercados de trabajo como los factores institucionales que median en la oferta y demanda de trabajo, permite aproximarse a la noción de mercados de trabajo segmentados que, según Eduardo Fernández Huerga[4], surgió en la década de 1970, debido a problemas de la teoría neoclásica para explicar fenómenos como "la persistencia de la pobreza, el desempleo, la discriminación y, sobre todo, las desigualdades salariales entre individuos semejantes"[5]. La teoría de la segmentación parte del planteamiento del mercado de trabajo dual, esbozado por Doeringer y Piore[6], según el cual este mercado está compuesto por un conjunto de segmentos, cuyas características y determinantes varían entre sí: existe un mercado interno o primario, en el que se ubican buenos trabajos, estables, donde hay normas internas (fábrica); pero éste coexiste con un mercado externo o secundario, donde predominan trabajos malos, inestables, temporales, con una elevada rotación e intensivos en trabajo. La segmentación entre estos se da por género, escolaridad, origen social, edad, acceso de la propiedad territorial y también por criterios raciales[7].

Aproximarse a la estructura socio-ocupacional permite identificar otro fenómeno importante: la aparición de mercados internos de trabajo[8]. Dada la especialización productiva regional o la instalación regional de empresas o conglomerados industriales de "polos de

---

1 Este trabajo es un resultado parcial del proyecto de investigación No. 806-B4-157 "La composición y la dinámica de los mercados laborales regionales en Costa Rica. 1870-1950" del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) de la Universidad de Costa Rica, con el patrocinio de la Vicerrectoría de Investigación.

2 Mario Samper Kutschbach, "Tradiciones ocupacionales y discontinuidades laborales en familias costarricenses durante los siglos XIX y XX: interrogantes, hipótesis y reflexiones generales en torno a su historia comparada", *Anuario de Estudios Centroamericanos* 25, no. 1 (1999): 36.

3 Juan Pablo Pérez Sáinz, *De la finca a la maquila* (San José, Costa Rica: Flacso-Programa Costa Rica, 1996), 22.

4 Eduardo Fernández Huerga, "La teoría de la segmentación del mercado de trabajo: enfoques, situación actual y perspectivas de futuro", *Investigaciones Económicas* 69, no. 273 (jul.-sep. 2010): 115-150.

5 Fernández Huerga, "La teoría de la segmentación del mercado de trabajo", 1.

6 Peter Doeringer y Michael Piore, *Internal Labor Markets and Manpower Analysis* (Lexington, Mass.: Heath and Company, 1971).

7 Michael Piore, "Notes for a theory of labor market stratification", en *Labor Market Segmentation*, ed. R. Edwards, M. Reich y D. Gordon (Lexington: D.C. Heath and Co., 1975), 125-150.

8 Peter Doeringer y Michael Piore, *Mercados internos de trabajo y análisis laboral* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985).

desarrollo", empresarios o empresas buscaron garantizar su demanda de mano de obra, calificada y disciplinada, según Arenas[9]. En contra de los principios de la libre competencia, las "grandes empresas procedieron a retirar del mercado de trabajo una porción de trabajadores a los que aseguraba estabilidad, certidumbre y posibilidades de promoción a cambio de fidelidad y eficiencia"[10], aunque estos mercados internos también permitirán la sobreexplotación de los trabajadores en otros ámbitos, ya sea vinculados con empresas nacionales o transnacionales.

A partir de este contexto general, en este trabajo vamos a retomar una visión relacional de la historia del mercado de trabajo en el enclave bananero de Costa Rica, en la región Atlántico/Caribe, entre 1899 y 1930, a partir de la dinámica productiva del enclave, la estructura socio-ocupacional, la segmentación del mercado de trabajo por género y por etnia. Atalia Shragai demostró que el mercado interno o primario estuvo conformado por los *Ufers*, es decir, por una mayoría de estadounidenses que fueron empleados como gerentes o como profesionales intermedios en los campos de la ingeniería, la contabilidad, los *time keepers* y los médicos, que vivían en residencias segmentadas, que ejercían además funciones de control social, cuyas necesidades de consumo diferenciadas eran satisfechas mediante *The Merchandising and Supply Department*. La autora plantea que estos ejercían una "dominación racializada", tenían acceso a la contratación de servicio doméstico y se asimilaron, en diferente medida, a la "cultura bananera"[11].

Planteamos la hipótesis de que el mercado laboral, en el enclave bananero de la región Atlántico/Caribe de Costa Rica, fue un mercado laboral interno porque estuvo segmentado en términos de etnia y género, donde hubo un mercado de trabajo primario que favoreció a los "blancos" estadounidenses o europeos que ocuparon los puestos más altos en la estructura ocupacional y que fue minoritario con respecto al mercado secundario masivo de los obreros de los sectores "urbanos" y de los obreros bananeros. Este trabajo se centra en el mercado secundario, con el análisis del sistema laboral que estuvo socio-ocupacionalmente jerarquizado y racializado, como ha planteado Jason Colby[12]. Esta hipótesis nos permite aproximarnos a la dinámica del mercado de trabajo en el enclave bananero de Costa Rica, en la región Atlántico/Caribe, entre 1899 y 1930[13], en una época en la que no existía uno de carácter nacional/integrado. Para esto, se estudiará el mercado de trabajo; el mercado laboral interno; el papel de la ciudad de Limón como *agritown* y como puerto; y la estructura sociocupacional de Limón, con su segmentación por clase, etnia y género.

---

9 Carlos Arenas, *Historia Económica del Trabajo (siglos XIX y XX)* (Madrid: Tecnos, 2003), 124-125.

10 Arenas, *Historia Económica del Trabajo*, 125.

11 Atalia Shragai, "Do Bananas Have a Culture? United Fruit Company Colonies in Central America 1900-1960", *Iberoamericana* 42 (junio 2011): 65-83.

12 Jason Colby, *The Business of Empire. United Fruit, Race, and U. S. Expansion in Central America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2011).

13 Para profundizar en la discusión teórica sobre la historia de los mercados laborales véase Ronny Viales Hurtado y Martín Vargas Ávila, "Los debates recientes sobre la historia socioeconómica de los mercados laborales capitalistas. Aportes para una propuesta de enfoque teórico para su estudio en sociedades 'periféricas'", *Diálogos* 17 [Número Especial Homenaje a Juan José Marín Hernández] (2016): 165-195.

EL MERCADO DE TRABAJO: LA OFERTA Y LA DEMANDA DE TRABAJADORES EN EL ENCLAVE DE LA REGIÓN ATLÁNTICO/CARIBE DE COSTA RICA (1899-1930)

En la región Atlántico/Caribe de Costa Rica, un primer ciclo de demanda de mano de obra estuvo vinculado con la construcción del "Ferrocarril al Atlántico", entre 1870 y 1890. Según Peters, el ferrocarril contaba con 3.000 empleados en 1873 y esa cifra ascendió a 5.000 a finales de la década de 1880, mientras que la población en la región se incrementó desde 1.858 habitantes en 1883, hasta 7.484 en 1892. Debido a la escasa población, con menos de 200.000 habitantes hacia 1883:

> la importación de trabajadores fue la única salida a este problema, estos fueron traídos desde Jamaica, Curazao, Colombia, Surinam, Aruba, Belice y otros lugares del Caribe. Más adelante se trajeron chinos y luego italianos. Como podemos observar, las características de la población inmigrante eran heterogéneas en lo étnico, cultural, lengua y condiciones socioeconómicas[14].

Esta migración laboral de carácter transnacionalista, en el sentido que implicó a personas provenientes de diferentes países, estuvo compuesta por obreros, jornaleros, por técnicos y profesionales, estos últimos generalmente de origen estadounidense y europeo, que generó un mundo laboral multiétnico e intercultural en la región. Como puede constatarse en el Cuadro No. 1, en 1883 ya había un importante contingente de jamaiquinos, centroamericanos, colombianos, chinos y, en menor medida, pero con mayor acceso al poder en la estructura laboral, estadounidenses y europeos, en el contexto de las migraciones laborales de la época.

Dicha tendencia se mantuvo en 1888 (véase Cuadro No. 2) y se hizo más diversa en 1892 (véase Cuadro No. 3) en lo que influyó el desarrollo de las actividades bananeras, pero también una diversificación de los servicios en la ciudad de Limón, en su doble carácter, de *agritown*[15] y de puerto, dado que Puerto Limón había surgido en 1871. Hacia 1879, entró en el negocio bananero Minor C. Keith quien, gracias a las prebendas que le había otorgado el gobierno costarricense, encontró la vía abierta para rentabilizar la inversión realizada en la región Atlántico/Caribe. El 7 de febrero de 1880, zarpó de Puerto Limón –con rumbo a Nueva York– el vapor noruego *Earnholn*, que llevaba a bordo, el primer cargamento de banano para la exportación: éste fue de 360 racimos. La evolución de la exportación bananera puede rastrearse desde 1883, aunque no fue el único tipo de producción practicado en la región como tradicionalmente se ha pensado.

En el contexto de la transición al capitalismo agrario en Centroamérica, como han señalado Viales y Díaz[16], es importante considerar la relación entre las diferentes etapas de la

---

14 Gertrud Peters Solórzano, "La demanda en el mercado laboral de Costa Rica. 1880-1980", *Avance de Investigación. Proyecto Historia Económica de Costa Rica en el Siglo XX* (San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica, Instituto de Investigaciones en Ciencias Económicas/Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2008), 26.

15 Para los fines de este trabajo, una *agritown* es el núcleo urbano situado en un entorno rural, que concentra la institucionalidad nacional y transnacional, el equipamiento urbano, el puerto, el comercio, los servicios y que depende, para su funcionamiento, del dinamismo del espacio rural en términos de su actividad productiva principal, así como de los suministros para el consumo cotidiano y para la subsistencia. Por lo tanto, constituye el vínculo entre el Estado nacional, la compañía transnacional y la economía regional.

16 Ronny Viales Hurtado y David Díaz Arias, "Entre el *indentured* labor y las remesas familiares. Movimientos de población desde y hacia América Central a partir de una perspectiva transnacional. Siglos

globalización y la migración, desde una perspectiva relacional y transnacionalista, para dejar claro que en el mismo momento de las *mass migrations*, los países latinoamericanos jugaron un papel relevante que tiene que ver con la dinámica de las sociedades subdesarrolladas, insertas en una dinámica transnacionalizada.

El predominio de jamaiquinos, nicaragüenses, estadounidenses y colombianos, en términos cuantitativos, nos da una imagen clara de la segmentación del mercado de trabajo en Limón. Ya hacia 1892, cuando se compara con otras regiones, el Atlántico/Caribe contaba con un contingente importante de personas ocupadas en el comercio por ser un puerto de carácter internacional, un 7% de los ocupados, y en los servicios públicos por el control del Estado costarricense, un 5% de los ocupados. También existía un porcentaje mayor que en las otras regiones, de personas ocupadas en servicios domésticos: un 30% de la población de la región. En el caso de la artesanía y la industria solamente un 2% de la población se ocupaba en estas ramas, situación que se relacionaba con el hecho de que buena parte de los productos de consumo se importaban del exterior o del Valle Central para ser revendida en los comisariatos o los comercios de la ciudad de Limón, debido a la no existencia de un mercado nacional de bienes agrícolas importados y a la escasez de producción de estos bienes en la región[17].

Pero ¿cómo estaba conformado este mercado interno regional hacia 1883? ¿cuáles eran los empleos generales y cuál su segmentación por género? Según los datos del Cuadro No. 4, 27 hombres agricultores registrados llegaron a representar apenas el 0,4% del total de agricultores del país; mientras que 128 jornaleros constituyeron el 0,7% del total de jornaleros registrados y en el otro extremo, 7 hacendados –un 15% de los existentes en el país–. Por otra parte, el sector artesanal, de transformación de materias primas, tampoco era el más fuerte regionalmente, puesto que ocupó a 37 hombres: 15 albañiles, un 3,6% de total del país; 22 carpinteros, un 2,5% del total del país y 7 zapateros, un 2% del total del país; 2 fundidores; 4 herreros (un 40% de los que existían). El sector más desarrollado fue el de los servicios. Pero allí el mundo laboral masculinizado cambia: 19 comerciantes al por mayor y al detalle, un 3% de los comerciantes registrados en Costa Rica, prestaban servicios junto con 51 cocineros, 49 cocineras (un 1,25% de las registradas a nivel nacional) y 2 cocineros (un 10% de los registrados a nivel nacional); 18 lavanderas (un 0,33% de las registradas a nivel nacional); 5 costureras (un 0,1% de las registradas a nivel nacional); 18 marineros (un 26 % de los registrados a nivel nacional); 1 platero; 1 portero; 1 pintor; 1 comisionista (el 20% de los que existían); 1 barbero; 3 carniceros; 9 dependientes; 3 panaderos; 2 hoteleros y 8 sastres.

Además de 1 médico (un 3% de los existentes en el país); 5 mecánicos (un 41% de los existentes en el país). Se registraron 30 sirvientes: 9 hombres (un 7% de los existentes a nivel nacional) y 21 mujeres (un 1% de las existentes a nivel nacional) y 7 aplanchadoras. Los profesionales estaban representados por 5 ingenieros (un 40% de los existentes en el país). Por otra parte, los servicios gubernamentales (públicos) también tenían presencia: 2 militares veteranos estaban acompañados por 35 empleados públicos (un 4,5% de los existentes a nivel nacional). Esta estructura de empleos, con su segmentación por género, es la típica de una sociedad patriarcal, aunque no había maestras registradas.

XIX-XXI", en *Historia Comparada de las Migraciones en las Américas*, coord. Patricia Galeana (México: UNAM/IPGH, 2014), 113-137.

17 Ronny Viales Hurtado, *Después del enclave. Un estudio de la región atlántica costarricense. 1927-1950* (San José, Costa Rica: EUCR, 1998).

Parece claro que el ferrocarril generó un pequeño centro urbano que se especializó en servicios, pero que favoreció un mercado de trabajo dual: un mercado primario fue ocupado por los profesionales, comerciantes, hoteleros y hacendados, pero en una posición intermedia, con respecto al gran mercado laboral secundario, se encontraron los funcionarios públicos. Al impulso del ferrocarril se sumó el auge inicial de la producción y exportación de bananos, con lo que se dieron algunas transformaciones en esta estructura inicial del mercado laboral, hacia 1889 (véase Cuadro No. 5). Se incrementó el número de agricultores a 85, los jornaleros se duplicaron, para llegar a 232, se incrementó el número de comerciantes a 25, el de carpinteros a 29, los hacendados se multiplicaron a 67, para llegar a representar el 8% del total nacional; los marineros llegaron a 32. En términos cualitativos, aparecen registrados 2 leñadores, 1 alfarero y un nuevo profesional: 1 agrimensor, oficio necesario para legitimar el proceso de privatización de la tierra.

Hacia 1892, esta estructura se mantiene estable, pero hay cambios cualitativos que se manifiestan en los servicios públicos, puesto que se incorporan 5 telegrafistas (un 5% del total del país) que vinculan a Limón con el resto del país e internacionalmente en términos de medios de comunicación de la época, aspecto que era vital para el comercio internacional. Y en el nivel de los servicios privados, se registran 2 modistas (el 6% del total nacional); los hoteleros suben a 7: 6 hombres (un 9% de los existentes a nivel nacional) y 1 mujer (un 5% de las existentes a nivel nacional) (véase Cuadro No. 6). Y en el mercado secundario, se registraron 1 hojalatero y 3 huleros (el 14% de los registrados a nivel nacional).

Lara Putnam indicó que las mujeres inmigrantes, entre 1870 y 1960, ofrecían comidas calientes, frutas picadas y bailes "apretaditos" (*close dance*)[18]. Las lavanderas y las cocineras tenían ingresos de dos colones diarios, en Puerto Limón; mientras que los trabajadores masculinos, que también forjaban su masculinidad teniendo como referente la dureza del trabajo, según Menjívar[19], ganaban entre un colón y medio a dos colones con 15 céntimos por día (U. S. $ 0,70 a $ 1) y un artesano 5 colones diarios. Las prostitutas ganaban entre un colón y 5 colones por encuentro sexual a principios del siglo XX. Con lo que se demuestra que salarialmente había unos márgenes amplios que no marcaban las diferencias salariales por género. En síntesis, el mercado laboral limonense recibió un estímulo de demanda, entre 1883 y 1892, proveniente de la construcción del Ferrocarril al "Atlántico", pero ese impulso inicial luego se complementó con el desarrollo del enclave bananero. Ese primer estímulo fue creando la futura *agritown*, donde se desarrollaron actividades comerciales y de servicios, tanto públicas como privadas, alimentados por el *boom* comercial del banano. En este primer periodo, como puede observarse en el Gráfico No. 1, se mantuvo un equilibrio relativo, donde el empleo se concentró en un 40% en las actividades agrícolas y extractivas; en un 40%, en el comercio y los servicios y un 20% en las actividades de transformación de materias primas en talleres e industrias.

---

18 Lara Putnam, *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), 52.

19 Mauricio Menjívar Ochoa, "Trabajadores afro-descendientes, masculinidad y violencia en la bananera. Caribe de Costa Rica. 1900-1930", *SOCIOTAM* XX, no. 1 (2010): 59-84.

Gráfico No. 1
Profesiones y oficios en la “Comarca” de Limón, por sector (1883-1892)

Fuente: Elaboración propia a partir de los Cuadros No. 4, 5 y 6. Véase Anexos.

Ese equilibrio relativo se rompió en 1889, cuando las actividades agrícolas y extractivas llegaron a representar casi al 60%, con lo que descendieron las actividades en talleres y fábricas al 10%; y en 1891, donde el sector primario alcanzó el 50%. Esta distribución inició una diferenciación muy clara entre el mundo urbano y el mundo rural, en la región Atlántico/Caribe, generando grandes desigualdades, como veremos a continuación. La ciudad de Limón como *agritown*, es decir, con un equipamiento urbano que prestó servicios a la plantación bananera y a la diversificación productiva, permitió que se generara en la región una dicotomía rural[20]/urbana, típica del colonialismo interno, donde las poblaciones autóctonas llevaron la peor parte, así como los inmigrantes que vinieron a suplir las demandas de mano de obra barata para la plantación en el contexto del enclave bananero[21].

En la ciudad de Limón se notaba la presencia del equipamiento y de los servicios urbanos, una *agritown* que nació con la construcción del ferrocarril al “Atlántico” y que creció por la plantación bananera, para convertirse en el centro de poder del enclave bananero, en conexión directa con Boston, donde se ubicó la sede de la UFCo. y con el poder regional y el

20 Para una visión de conjunto sobre la economía rural costarricense véase: Jorge León Sáenz, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX: La economía rural* (San José, Costa Rica: IICE/CIHAC/Escuela de Historia/UCR, 2012).

21 Ronny Viales Hurtado, “La región Atlántico-Caribe de Costa Rica: las imágenes de la construcción regional”, *Revista Memorias* 30 (2016): 219-233.

Estado costarricense, con los que estableció relaciones asimétricas y de hegemonía del capital extranjero[22].

Por otra parte, la inmigración dinamizó la oferta de mano de obra y la demanda de servicios. Entre 1892 y 1901, ingresaron a la región 3.687 extranjeros, que hicieron que la población creciera de 7.979 habitantes en 1892 a 11.157 en 1901, con un promedio de 368,7 inmigrantes por año, donde el año de menor llegada fue 1898, con 98 personas y el de mayor llegada 1900, con 641 personas[23].

Y en este periodo ¿cómo se transformó el mundo rural, en estrecha vinculación con este mundo urbano, en la región Atlántico/Caribe de Costa Rica?

LOS DETERMINANTES DEL MERCADO DE TRABAJO EN EL CONTEXTO DEL MERCADO LABORAL INTERNO DEL "ENCLAVE" BANANERO (1899-1930)

Es importante analizar los determinantes del mercado de trabajo en el «enclave» bananero costarricense, para clarificar las posibilidades de inserción ocupacional de los inmigrantes jamaicanos, por ejemplo, en el mundo rural. Retomamos aquí una la concepción del "enclave" bananero en Costa Rica que ha superado el concepto tradicional, según el cual éste constituía una estructura cerrada, dominada por el capital transnacional y con pocos vínculos con la economía huésped. Ahora más bien se tiene claro que el "enclave" bananero sí tenía vinculaciones, *linkages and leakages* de diversa índole[24].

En Costa Rica, en términos de la creación de un mercado "autorregulado" de trabajo, la característica típica radica en la escasez de oferta de mano de obra durante el siglo XIX, por lo que los gobiernos liberales también se preocuparon por establecer una legislación para «disciplinar» a los trabajadores, o, en otras palabras, para controlarlos y forzarlos a trabajar como asalariados[25]. Robert Glasgow Dunlop, quien visitó el país en 1844, observó que «los peones apenas alcanza[ban] [...]para el trabajo de todas las fincas', y que por lo tanto el salario –que era de dos reales diarios (un chelín)– debería aumentar»[26].

En el caso de la región Atlántico/Caribe costarricense especializada en la producción bananera y cacaotera para la exportación, el sistema productivo se complementaba con un alto nivel de explotación de la mano de obra asalariada que era mayoritariamente jamaicana, sustentando sobre la base del monopolio de exportación establecido por la *United Fruit Company*

22 Para una visión de conjunto del crecimiento económico y de las políticas económicas en Costa Rica véase Jorge León Sáenz, *et. al.*, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX: Crecimiento y las Políticas Económicas* (San José, Costa Rica: EUCR, 2014).

23 República de Costa Rica, *Anuario Estadístico Año de 1909. Tomo Décimo Tercero* (San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, MCMXI), 28-32.

24 Ronny Viales Hurtado, "Elementos para la reconceptualización del enclave bananero en Costa Rica: rescatando el peso de los factores internos en la historia económica de América Latina", en *Memorias del IV Simposio Panamericano de Historia*, ed. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México D. F.: El Instituto, 2001), 473-483.

25 Mario Samper Kutschbach, "Los paisajes sociales del café. Reflexiones comparadas", en *Tierra, café y sociedad. Ensayos sobre la historia agraria centroamericana*, ed. Héctor Pérez Brignoli y Mario Samper Kutschbach (San José, Costa Rica: FLACSO, 1994), 57.

26 Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, *Centroamérica y la economía occidental. 1570-1930* (San José, Costa Rica: EUCR, 1983) [Edición original 1971], 214.

(UFCo.) después de 1899, aunque con la particularidad de interactuar con plantadores privados[27]. La "compañía" logró

> multiplicar por 15 el valor total de los bienes en su propiedad (capital fijo invertido, no el capital social) en el lapso de 30 años (1900-1930) [...] El muy bajo nivel de los salarios pagados, así como las condiciones laborales (duración en intensidad de la jornada de trabajo) fueron las condiciones que permitieron una elevada tasa de plusvalía, y de ahí la acumulación, a pesar de los bajos niveles de productividad del trabajo[28].

La estructura social del Atlántico/Caribe en este período ha sido tipificada por estar compuesta por trabajadores individuales, arrendatarios, obreros especializados y peones, que estaban supeditados por mecanismos diferentes a la UFCo. El nivel de explotación sufrido contribuyó a generar contradicciones sociales que tienen su máxima expresión en la huelga de 1934[29]; algunos estudios han enfatizado también en el carácter étnico de la lucha social en el enclave[30]. Pero, aun así, es evidente la coexistencia del trabajo asalariado con otras formas de trabajo. Según Lara Putnam, si bien las grandes propiedades dominaron el cultivo de bananos, en estas plantaciones coexistieron formas de subcontratación y de trabajo por tareas. Las grandes explotaciones dominaban el cultivo de bananos, pero el trabajo asalariado por hora no. Incluso en las plantaciones más grandes, el cultivo se organizaba mediante capas complejas de subcontratación, trabajo y pago por la tarea, que permitieron la combinación entre el trabajo

---

27 Ronny Viales Hurtado (ed.), *La conformación histórica de la región Atlántico/Caribe costarricense: (Re)interpretaciones sobre su trayectoria entre el siglo XVI y el siglo XXI* (San José, Costa Rica: Editorial Nuevas Perspectivas, 2013).

28 Escuela de Ciencias Agrarias (UNA)/Cooperación Técnica Francesa, *La colonización de la región atlántica* (Heredia, Costa Rica: Proyecto Investigación Desarrollo/UNA, 1990), 21. Cálculos hechos según estimaciones sobre datos aportados por Frank Ellis, *Las transnacionales del banano* (San José, Costa Rica: EDUCA, 1983). Según este autor, la UFCo. tenía un capital fijo de $16,9 millones en 1900, mientras que en 1930 el monto ascendía a $242,4 millones en su máximo período. Por otra parte, las ganancias netas de la Compañía en 1900 ascendían a $1,8 millones, mientras que en 1920 llegaron a los $43 millones, siendo el punto más bajo el de la crisis de 1929, cuando las ganancias netas ascendieron a $13,8 millones.

29 Esta huelga se llevó a cabo entre agosto y setiembre de 1934 y contó con la participación de trabajadores agrícolas y de pequeños productores, que reclamaron a la UFCo. mejores condiciones de trabajo, en el contexto de los efectos de la crisis de 1929, de la caída de las exportaciones bananeras, del desempleo y del traslado del enclave hacia el Pacífico Sur de Costa Rica. En la huelga, según la memoria histórica, participaron cerca de 10.000 trabajadores y destacó el papel del dirigente comunista Carlos Luis Fallas, autor de la obra "Mamita Yunai". El Partido Comunista de Costa Rica se había fundado en 1931 y la huelga se ha rescatado como símbolo de la lucha de clases en el país, pero en la misma época hubo movimientos similares en otras partes de América Latina donde había presencia de la UFCo., por lo que también se conmemora como ejemplo de la lucha antiimperialista.

30 Viales Hurtado, *Después del enclave*. También: Carlos Hernández Rodríguez, "De la represión a las fórmulas de consenso. Una contribución al estudio de la conflictividad huelguística en Costa Rica. 1900-1943" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1994); Philippe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica* (San José, Costa Rica: DEI, 1995) y Aviva Chomsky, *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940* (Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1996).

por cuenta propia y el trabajo asalariado y hasta la adquisición de propiedades periféricas dentro del enclave[31].

Los trabajadores especializados y los peones constituían el proletariado agrícola, pero parece que en Limón estaba presente un buen contingente de semiproletarios agrícolas y arrendatarios. La disponibilidad de mano de obra desde finales del siglo XIX fue posible por la llegada de inmigrantes. Hacia 1880, las Indias Occidentales sufrieron los embates de una crisis azucarera mundial, por lo que los obreros cañeros se convirtieron en los «trabajadores explotables más accesibles del momento»[32]. En Costa Rica, los jamaiquinos habían arribado masivamente para la construcción del ferrocarril, aunque la presencia afroantillana en la costa Caribe costarricense era anterior, puesto que desde los siglos XVI y sobre todo en el siglo XVII algunos esclavos negros trabajaron en plantaciones cacaoteras en Matina. Por el momento es importante resaltar que esta mano de obra traía consigo generaciones de experiencia en el cultivo bananero, aunque con condiciones un poco diferentes.

Esta gran migración tradicionalmente se ha explicado en términos del diferencial salarial entre Jamaica y Costa Rica, así como por factores *push and pull*, predominando los factores de expulsión en Jamaica debido principalmente a una oferta importante de mano de obra procedente de la India que se incorporó a la explotación agrícola en la isla[33]. La variedad de banano *Gros Michel* se había introducido en Jamaica desde las primeras décadas del siglo XIX y se convirtió en un elemento de los sistemas de cultivo mixto de las pequeñas parcelas de los esclavos y de los hombres libres; después de la emancipación, algún nivel de tierra estuvo disponible para la producción comercial, sobre todo tierras abandonadas que habían constituido plantaciones azucareras, por lo que surgieron unidades de producción campesina con producción orientada al consumo interno en la isla[34].

En Jamaica, las cosechas de estos pequeños cultivadores se empezaron a vender al *shipper* Lorenzo Dow Baker a partir de la década de 1870, iniciándose de esta manera el comercio bananero con los Estados Unidos. Para 1883 había en Portland Parish 2.883 cultivadores, todos con propiedades de menos de 4 hectáreas, con plantaciones de banano para la exportación; en los primeros años de la exportación bananera de Jamaica estas pequeñas unidades productivas producían el 80% del banano exportado. Posteriormente Baker adquirió tierras aptas para el cultivo bananero, pero no cambió el patrón de uso del suelo, puesto que la alquiló a pequeños productores[35].

En Costa Rica, Charles Koch argumenta que las experimentaciones de Keith con grandes plantaciones bananeras, aunque hemos anotado que siempre coexistieron con medianas y pequeñas en la etapa del auge del cultivo bananero, se basaron en la observación de las par-

31 Lara Putnam, "Public Women and One-Pant Men: Labor Migration and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960" (Doctoral Dissertation (History), The University of Michigan, 2000), 173 y 174; Lara Putnam, *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002) y Lara Putnam, *Género, poder y migración en el Caribe costarricense, 1870-1960* (San José, Costa Rica: INAMU, 2014).

32 Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica*, 91-92.

33 Viales Hurtado, *Después del enclave*.

34 Steve Marquardt, "'Green Havoc': Panama Disease, Environmental Change and Labor Process in the Central American Banana Industry", *The American Historical Review* 106, no. 1 (2001): 49-80.

35 Marquardt, "'Green Havoc'", 55.

celas para aprovisionamiento cultivadas por los trabajadores durante los frecuentes ceses de operaciones en la construcción del ferrocarril al Atlántico, hecho que pone nuevamente en entredicho la idea de que todos los alimentos de Limón se importaron de Estados Unidos en este período[36].

Según Steve Marquardt existe evidencia considerable de que durante los primeros 25 años de funcionamiento de la UFCo. en Costa Rica, los administradores preferían trabajadores jamaiquinos, debido a sus conocimientos y habilidades para el cultivo del banano. Los administradores reconocían el «arte» de controlar la maduración de la cosecha mediante la poda selectiva; el «buen ojo» para determinar el grosor deseado de la fruta; la habilidad para cargar la fruta sin dañarla y hasta la habilidad para la detección temprana de las enfermedades y problemas nutricionales en la plantación. A los trabajadores jamaiquinos se les asociaba con la frase «raised among bananas»[37]. No fue sino hasta la segunda mitad de la década de 1920 que la compañía empezó a contratar trabajadores provenientes de los *colleges* agrícolas estadounidenses como administradores de tareas y labores[38].

Por lo menos hacia 1927, los obreros podían cultivar para cubrir una parte de su subsistencia en las tierras «mejoradas» de la UFCo., es decir, en las tierras deforestadas y preparadas para cultivar. Esto a su vez le generaba beneficios a la transnacional, pues contribuía a la reproducción de la fuerza de trabajo, permitía mantener los salarios bajos –como costo para la compañía– ante una oferta de brazos más o menos estable. El mercado de trabajo estaba segmentado étnicamente[39] y en términos de género[40]. Lara Putnam rebatió la hipótesis del patrón de la migración de hombres solos a Limón, en la región Atlántico/Caribe costarricense, al enclave bananero, puesto que las mujeres se incorporaron al mercado laboral de manera informal y en el sector servicios, así como por medio del trabajo reproductivo y de cuido[41]. Las actividades bananeras fueron diversificando el mercado de trabajo regional, debido al surgimiento de otras actividades productivas en el sector secundario y terciario de la economía. De manera general nos podemos aproximar a éstas, para valorar su ampliación, su transformación y su complementariedad con la ciudad de Limón.

---

36 Charles Koch, "Ethnicity and Livelihoods: A Social Geography of Costa Rica's Atlantic Coast" (Ph.D. Dissertation, University of Kansas, 1975).

37 Marquardt, "'Green Havoc'", 58.

38 Marquardt, "'Green Havoc'", 66.

39 La participación indígena se puede rastrear desde 1896-97, aunque de manera cualitativa. Carl Harman señalaba que: "Sólo esporádicamente se ven a lo largo del ferrocarril algunos indios de Talamanca, quienes visitan Limón para dedicarse al trueque, o algunos indios del Chirripó, quienes bajan de sus casas entre las montañas para buscar trabajos temporales en las plantaciones de banano de Matina". Carl V. Hartman, *Arqueología costarricense: textos publicados y diarios inéditos* (San José, Costa Rica: EUCR, 1991), 24.

40 Lara Putnam, "Migración y género en la organización de la producción. Una comparación de la industria bananera en Costa Rica y Jamaica, 1880-1935" (Ponencia presentada en el IV Simposio Panamericano de Historia, IPGH/CICH, San José, Costa Rica, 10 al 13 de agosto de 1999).

41 Putnam, *The Company They Kept.*

LA CIUDAD DE LIMÓN SE CONSOLIDA COMO *AGRITOWN* Y COMO PUERTO (1890-1926)

Los *linkages* entre la producción y el comercio internacional de banano, junto con las funciones de puerto y el equipamiento urbano de la ciudad de Limón, dieron impulso al crecimiento del sector de transformación de materias primas a un nivel micro. Si bien el dinamismo de la ciudad, comparado con el del resto del país, no era significativo, tal y como demuestra el Cuadro No. 7, hacia 1892 ya contaba con 1 fábrica de hierro, con 2 herrerías, con 3 aserraderos, 3 carpinterías, 3 sastrerías, 1 tenería, 3 zapaterías, 2 barberías, 1 panadería y 1 botica. Entre 1906 y 1907 se incrementó el número de aserraderos, debido a la explotación de la madera para fines de construcción, de mantenimiento de vías de ferrocarril y para fines de exportación, como ha demostrado Anthony Goebel[42]. Pero también las lecherías y las fábricas de sus derivados, así como las de puros, productos cuya demanda creció en la ciudad (véase Cuadro No. 8).

Ya en 1907 (véase Cuadro No. 9) se nota un crecimiento importante de las actividades de transformación de materias primas, así como las extractivas y de reparación, como un claro indicador de la demanda creciente de su producción. En primer lugar, destaca el crecimiento de las panaderías (19), de las carboneras (17) con demanda del ferrocarril; de las sastrerías (16) y de las relojerías (10). Las panaderías empleaban a 49 trabajadores, todos mayores de 15 años, de los cuales 18 eran nacionales y 49 extranjeros; las sastrerías emplearon 34 trabajadores, 2 nacionales y 32 extranjeros; las relojerías empleaban 15 trabajadores extranjeros, todos mayores de 15 años. La industria extractiva de las carboneras empleaba 19 personas, todas mayores de 15 años, 17 extranjeras y 2 nacionales.

Las fábricas que empleaban mayor cantidad de personas eran las 2 de bebidas de agua gaseosa, con un total de 43 empleados, 20 nacionales y 23 extranjeros. De estos, 38 eran mayores de 15 años y 5 menores. También emplearon 9 menores en los talleres de modas y en las tostelerías, por lo que hubo un predominio evidente de los trabajadores mayores de 15 años. Las industrias de Limón en 1907 (véase Cuadro No. 9) emplearon un total de 51 costarricenses y de 221 extranjeros, respectivamente. Si bien la mayoría del resto de establecimientos eran únicos y pequeños, llama la atención la diversificación en la oferta de productos y en la demanda de trabajo más especializado: confiterías, colchonerías, fábricas de hielo, de café molido, de jabón; lavanderías de sombreros y de ropa, platerías.

Con un aumento importante en el número de lecherías y de aserraderos, las industrias de Limón, en 1909, llegaron a 47 (véase Cuadro No. 10). Varios de éstos estaban distribuidos entre los cantones de la provincia de Limón, hacia 1914 (véase Cuadro No. 11). Los comercios pertenecían, en su mayoría, a extranjeros, pero es interesante constatar que también hubo comerciantes que provenían de las etnias y nacionalidades que habían caracterizado las migraciones laborales. De esta manera, en 1915, la mayoría de los comercios pertenecían a chinos (181), seguidos por los provenientes del Reino Unido (177) dentro de los que se registraban 139 jamaicanos; los costarricenses eran dueños de 66 comercios y los estadounidenses de 59 y los alemanes de 47. En 1924 se registró una cervecería, mientras que en el país había un total de 4. Además, había una "careyería", otro ciclo extractivo, el del carey, que era insostenible en el tiempo. Colmenares e imprentas se sumaron a la lista de industrias.

---

42 Anthony Goebel McDermott, *Los bosques del "progreso". Exploración forestal y régimen ambiental en Costa Rica: 1883-1955* (San José, Costa Rica: CIGEFI/CIHAC/Posgrado Centroamericano en Historia/Editorial Nuevas Perspectivas, 2013).

En ese año, se empezó a censar a partir de una nueva conceptualización, más cercana a la de distinción entre la industria y la agroindustria. La novedad fue la aparición de 2 beneficios de chocolate, plantas secadoras y transformadoras de cacao, de un total de 6 que había en Costa Rica[43]. En 1925, con un total de 86 industrias, Limón registró, como novedad, 1 encuadernación, de un total de 10 registradas para el país, así como 1 fábrica de ataúdes, de las 18 censadas para el país. Además, creció el número de carboneras (27), de panaderías (21) y de zapaterías (12)[44]. En 1926, si bien disminuyó el número de industrias a 52, aparecen registradas como novedad: 1 fábrica de candelas, 1 fábrica de galletas y 3 salinas[45].

Con este contexto, podemos realizar una aproximación a la estructura socio-ocupacional de Limón, según el Censo de 1927.

LA ESTRUCTURA SOCIOCUPACIONAL DE LA PROVINCIA DE LIMÓN SEGÚN EL CENSO DE 1927. LA SEGMENTACIÓN DEL MERCADO DE TRABAJO POR CLASE, GÉNERO Y ETNIA[46]

En la segunda mitad de la década de 1920, Costa Rica era predominantemente rural. En 1927, de los 471.524 habitantes registrados por el censo, el 81,2% de la población era rural y solamente un 18,8% era urbana. En Limón se presentaba la misma tendencia: mientras que el 76,3% de la población era rural, un 23,7% era urbana, lo que implica un alto desarrollo del cantón central como cabecera de provincia. La densidad de población era de 3,2 habitantes por kilómetro cuadrado, frente a un 4,6 para todo el país[47]. Entre 1905 y 1919, se registró el período de mayor intensidad de llegada de antillanos. El país que más personas expulsó hacia Costa Rica fue Jamaica, con un 28,5% de la población limonense para 1927 y, en segundo lugar, se ubicó Nicaragua, con un 6,6%[48]. Ahora bien, la inmigración antillana se redujo debido al decaimiento de las actividades bananeras después de 1914, con lo cual queda demostrado que los movimientos poblacionales se determinan además por factores internos.

Hacia 1926, año en que la decadencia de la industria bananera en Limón era evidente, las oleadas de migrantes aún no se habían detenido, lo cual contradice el criterio de que hacia 1925 la región dejó de ser atractiva. Basta contrastar el lugar de origen de los pobladores de Limón hacia 1927, para ratificar la existencia de un caleidoscopio de etnias en el Atlántico costarricense, donde los costarricenses ya constituían una mayoría que, según nuestros datos válidos,

43 República de Costa Rica. Dirección General de Estadística, *Anuario Estadístico. Año 1924. Tomo Vigesimoctavo* (San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1925), 28-29.

44 República de Costa Rica. Dirección General de Estadística, *Anuario Estadístico. Año 1925. Tomo Vigesimonoveno* (San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1926), 32.

45 República de Costa Rica. Dirección General de Estadística, *Anuario Estadístico. Año 1926. Tomo Trigésimo* (San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1927), 61.

46 Limón adquirió el rango de provincia en 1902. Sobre otras imágenes de Limón véase: Ronald Soto-Quirós, "Desarrollo, etnia y marginalización: imágenes del puerto caribeño de Limón, Costa Rica (1838-1967)", *Études Caribéennes* 21 (abril 2012), https://journals.openedition.org/etudescaribennes/5715 [consultado el: 19/12/2018].

47 Viales Hurtado, *Después del enclave*, 42-43.

48 Según la muestra, el porcentaje de migrantes era de 66,2% en Limón, dato que resulta un poco inferior al registrado oficialmente para el total de la provincia (71,7%). Estas diferencias se deben al método de muestreo utilizado para procesar los datos del Censo de Población de 1927.

casi igualaba a los extranjeros[49]. La población estaba distribuida de la siguiente manera: costarricenses por nacimiento un 40,5%, básicamente migrantes "blancos"; costarricenses por naturalización un 7,2%, cifra sumamente baja y, extranjeros un 52,3%, lo cual se halla en estricta relación con la división étnica.

El 34,7% de los habitantes de Limón eran jefes de familia; solamente un 6,1% se consignaban como esposos(as) y un 10,3% como alojadas, categoría que disfrazaba la situación de unión libre (Soltero o Soltera sin ligamen, SSL). La mayoría de los jefes (42%) se ubicaba entre los 30 y los 44 años, seguidos de cerca por los que se ubicaban entre los 45 y los 59 años (26%), y entre los 15 y los 29 años (25%). Un 96% de los jefes eran productores directos y sólo un 4% dueños, patronos y socios. Un 70% de los productores eran empleados y un 30% trabajaban por cuenta propia, excluyendo los oficios domésticos. Se encontraron además familias extendidas y familias nucleares. En el caso de las primeras, bajo el mismo techo y el mismo jefe, aparecen núcleos familiares compuestos por: hijos, sobrinos y nietos, pero a la vez por huéspedes y otros no familiares. Además, era costumbre brindar posada temporal a familiares que probaban suerte en el enclave.

De acuerdo con los datos del Gráfico No. 2, el mundo laboral de Limón, si tomamos en cuenta las categorías ocupacionales principales, estaba claramente segmentado por género: los empleados (formales e informales) eran predominantemente masculinos, mientras que las trabajadoras por cuenta propia eran las mayoritarias; de igual manera, los dueños eran fundamentalmente hombres. Del total de jefes (1019), un 14,2% eran mujeres y un 85,8% eran hombres, lo cual confirma la incidencia, descrita en otras fuentes, de una apreciable cantidad de madres solteras y de mujeres solas que administraban pequeñas casas de huéspedes, quienes, además, prestaban los servicios domésticos en sus casas y en otras que así lo solicitaran. En esta distribución de roles es muy importante el aporte de los hijos. Aunque el porcentaje de niños menores de 14 años incorporados al circuito laboral no es nada representativo, los niños, fundamentalmente las niñas, participaban apoyando a la mujer en las tareas domésticas, prestando servicios domésticos en otras familias y en las casas de los "hombres solos". Los servicios domésticos, como trabajo reproductivo, estaban excluidos de los trabajos productivos censados, pero en los núcleos familiares compuestos por matrimonios y en los hogares jefeados por mujeres, este tipo de trabajo constituía un ingreso, complementario en los primeros, y vital en los segundos.

49 El caleidoscopio se configuraba por la influencia de dos factores: el rol de la provincia de Limón y sus alrededores como región de atracción y su papel de puerto.

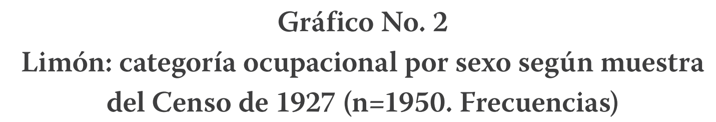
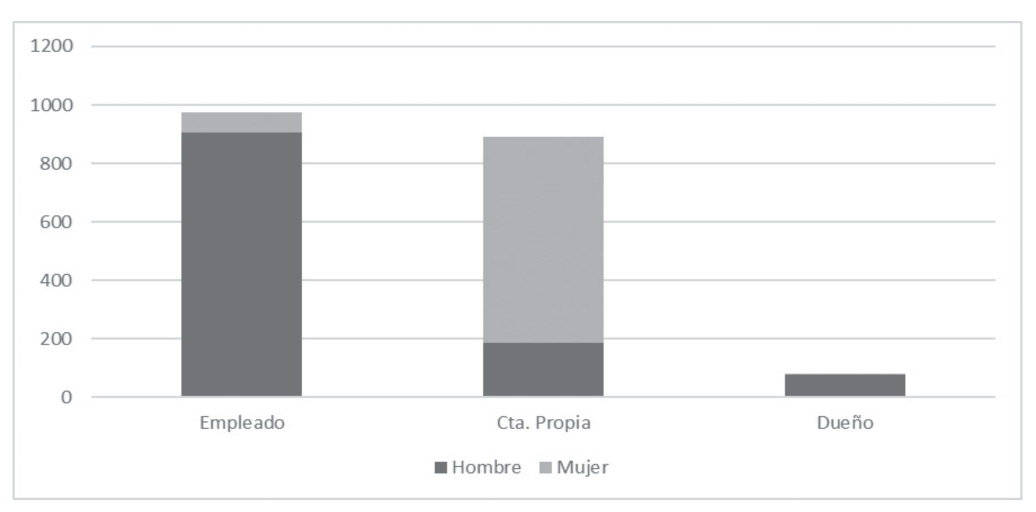


Gráfico No. 2
Limón: categoría ocupacional por sexo según muestra del Censo de 1927 (n=1950. Frecuencias)

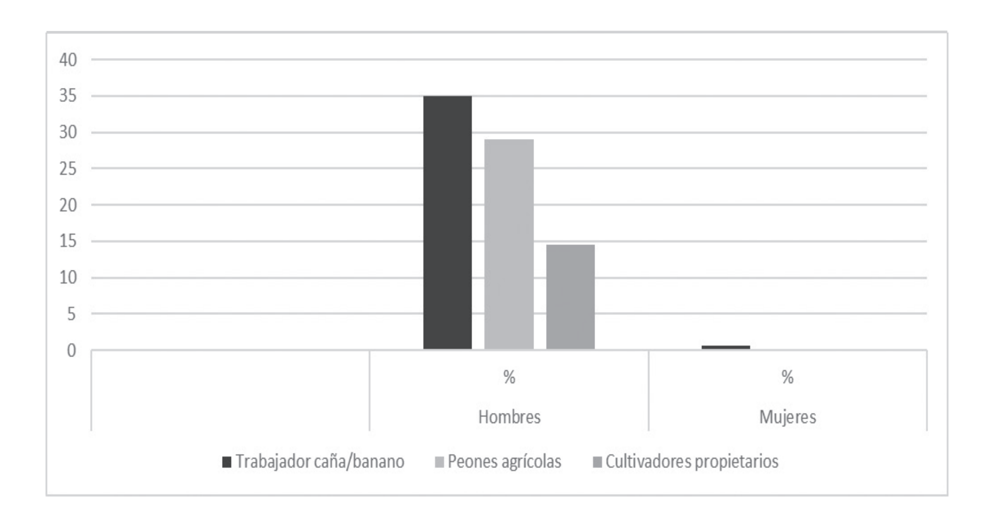


Fuente: Elaboración propia a partir de Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC), *Procesamiento de datos censales de 1927: cruces de variables. Muestra de Limón* (San José, Costa Rica: CIHAC, 1992), Vol. 1.

El mundo del trabajo rural, retratado a partir de los oficios del sector agrícola, estaba compuesto mayoritariamente por trabajadores bananeros, peones agrícolas, peones/jornaleros, labradores, pescadores, trabajadores de la ganadería y por una minoría de capataces (véase Gráfico No. 3). Ese mundo rural sí estaba altamente masculinizado. En las principales profesiones u oficios, los hombres constituían la mayoría absoluta en todos los ámbitos, excepto en los oficios domésticos, ámbito en el cual las mujeres representaban poco más del 98%. Pero, desde otra perspectiva, la participación de la mujer en otros ámbitos, aunque marginal, merece un análisis más profundo. De las mujeres que laboran en oficios no domésticos (705), excluyendo a las escolares, un 33% eran solteras, un 28,5% casadas, un 25,8% SSL, un 7,1% viudas, un 0,4% separadas y un 0,1% divorciadas. Un alto porcentaje de mujeres se dedicaban a los oficios domésticos. Es interesante analizar la condición laboral de las mujeres que no se desempeñaban en esa esfera, las cuales constituían, aproximadamente, un 25% de la fuerza laboral femenina. La mujer participaba en una amplia gama del espectro socio-productivo limonense. Ellas se incorporaron de manera prioritaria al sector servicios y, en menor medida, a la producción agrícola y al comercio[50].

50 Viales Hurtado, *Después del enclave*, 59 y siguientes.

Gráfico No. 3
Limón: oficios más frecuentes en el sector agrícola por género, según muestra del Censo de 1927 (en %)



Fuente: La misma del Gráfico No. 2.

En el caso urbano de Limón, esta segmentación también era evidente, aunque con características diferenciadas con respecto al mundo rural. Los hombres se empleaban como dependientes de tiendas, comerciantes, alcaides, guardas, vigilantes, cocineros, peluqueros, repartidores y los que asumían tareas más especializadas lo hacían como maestros y contadores (véase Gráfico No. 4).

Por su parte, las mujeres se empleaban cocineras, criadas, lavanderas, aplanchadoras; en menor medida como meseras, vendedoras y dependientes de tiendas, alguna como comerciante y las que asumían tareas más especializadas lo hacían como maestras, enfermeras/parteras y alcaides/notificadoras (véase Gráfico No. 5). Y si comparamos los oficios de las mujeres entre el campo y la ciudad de la región Atlántico/Caribe, los cinco principales eran: cocineras y criadas (40,7%), modistas y costureras (16,5%), lavanderas y planchadoras (15,4%), trabajadoras del banano (5,8%) y maestras (3,8%). Estos oficios requerían un proceso de aprendizaje que condujo a muchas mujeres a altos grados de especialización empírica. Por ejemplo, mientras el 91% de estas mujeres habían completado la primaria, ni la partera ni la peona agrícola habían tenido algún grado de enseñanza formal. Debido a las exigencias de sus profesiones, las maestras y las funcionarias públicas tenían el más alto grado de escolaridad, –la enseñanza secundaria–, la cual no se impartía en Limón en esa época. Aun así, una de las maestras solamente había concluido la enseñanza primaria. De las mujeres que no se dedicaban a los oficios domésticos, un 67% eran empleadas, un 31% trabajaban por cuenta propia, un 1% eran dueñas y otro 1% eran socias. La única dueña era una maestra que, probablemente, impartía lecciones privadas. De estas mujeres un 63% eran solteras, un 13% casadas, un 13% viudas y un 11% SSL. Solamente se ubicaron dos casos de menores entre los 5 y los 14 años que no eran escolares: una trabajadora bananera y una costurera, ambas ubicadas en un grupo de 10 a 14 años, para ser precisos.

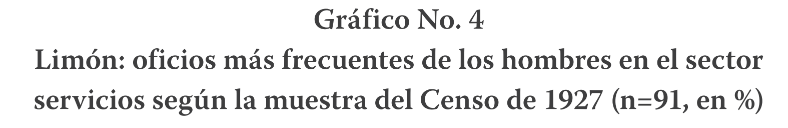
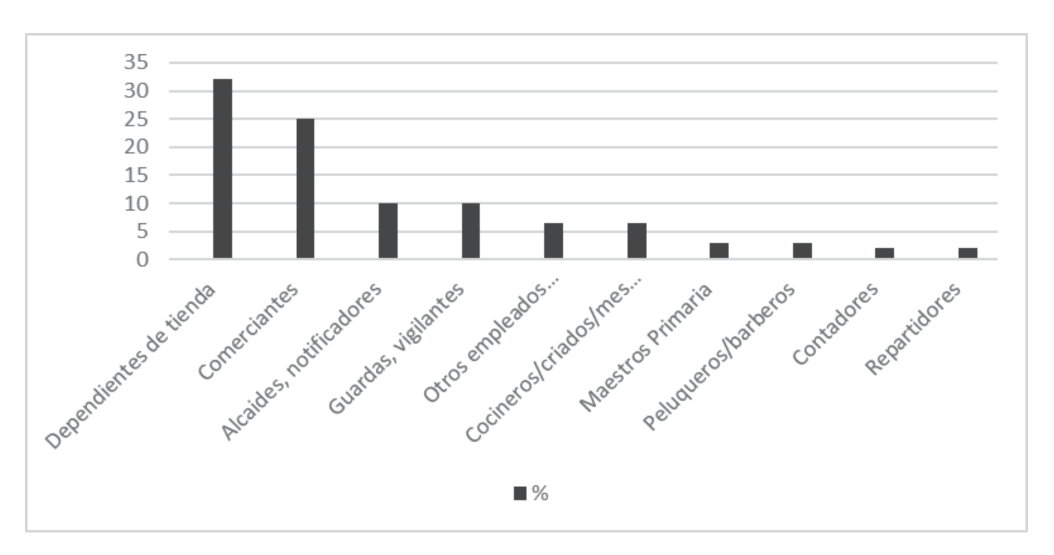


Gráfico No. 4
Limón: oficios más frecuentes de los hombres en el sector servicios según la muestra del Censo de 1927 (n=91, en %)



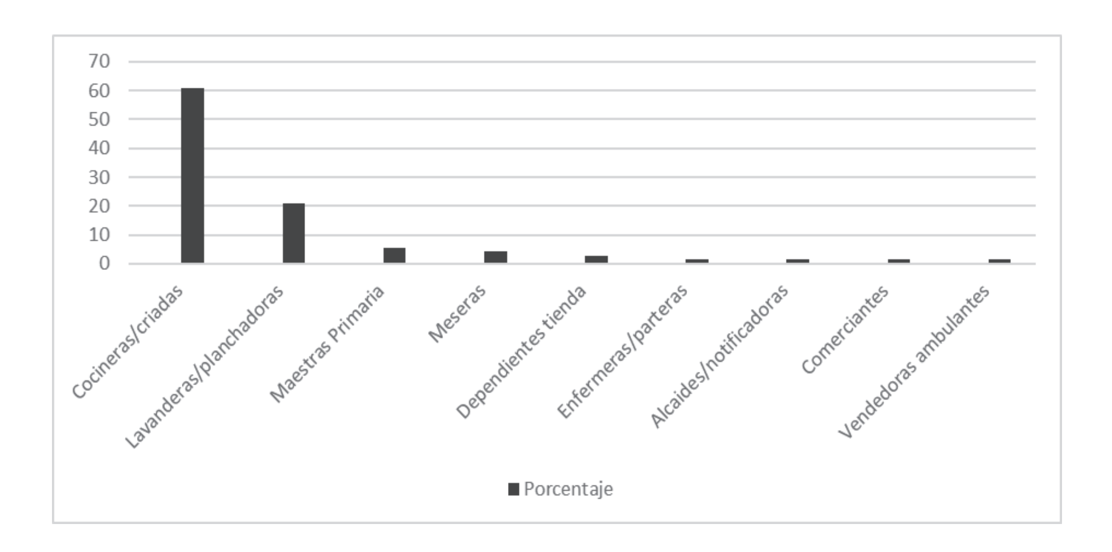
Fuente: La misma del Gráfico No. 2.

En el sector “industria”, el caso urbano también presentó contrastes por género (véase Gráfico No. 6). La mayoría de las mujeres se desempeñaron como costureras/modistas y algunas eran ayudantes de los operarios de maquinaria o de los trabajadores de la industria alimentaria. Por su parte, los hombres tenían empleos más diversificados, aunque la gran mayoría laboraba como ayudante de albañil; aunque también había pintores empleados en la construcción, zapateros, albañiles, mecánicos, panaderos, sastres, carpinteros, sombrereros y relojeros.

El trabajo de menores y hasta los 14 años, contrario a lo esperado, no estaba generalizado. Sólo en el caso de los oficios domésticos la participación era relativamente importante, sobre todo la de las niñas. Los niños «trabajadores agrícolas» representan únicamente un 0,2%, en esto influye el énfasis que se ponía en la educación primaria por parte de los inmigrantes jamaiquinos. La educación secundaria y la profesional eran opciones fuera de alcance, pero la primaria era muy importante[51].

51 Viales Hurtado, *Después del enclave.*

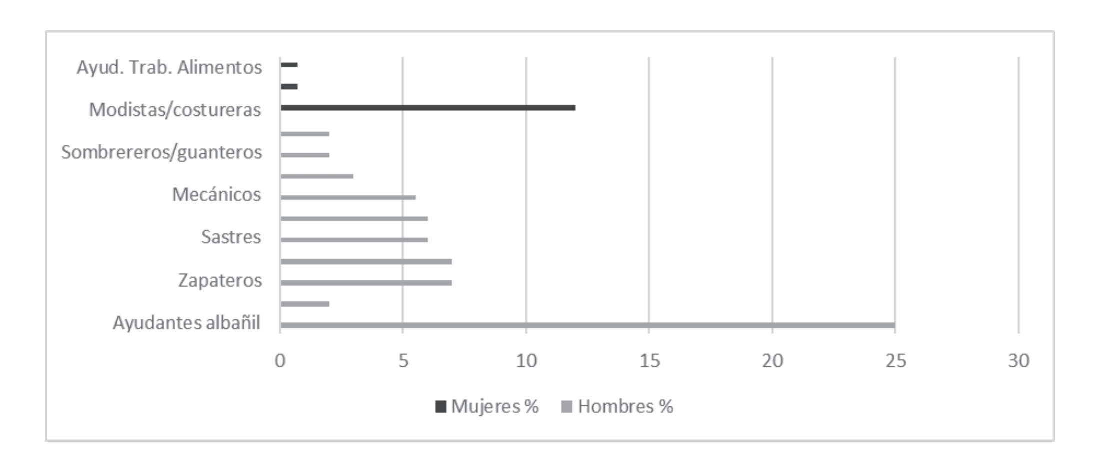
Gráfico No. 5
Limón: oficios más frecuentes de las mujeres en el sector servicios según la muestra del Censo de 1927 (n=72, en %)



Fuente: La misma del Gráfico No. 2.

Limón, hacia 1927, con la mitad de la población compuesta por inmigrantes, mayoritariamente jamaiquinos, presentaba un mercado laboral segmentado por etnia, que quedó retratado indirectamente con los datos anteriores. Esta aproximación se puede refrendar si se analiza la profesión u oficio por "color o raza", según la terminología del censo de ese año (véase Gráfico No. 7). En el mundo rural, masculinizado, los trabajadores agrícolas habían variado su composición, con respecto al periodo de inicio de este trabajo puesto que "blancos" y "negros" tenían una participación igualitaria en el segmento laboral, lo que evidencia un peso importante de las migraciones internas y transfronterizas, sobre todo en el caso de Nicaragua, esto aunado a la presencia minoritaria de otros grupos étnicos. En las labores de agricultura y ganadería, había una presencia importante de hombres "negros" y minoritaria de chinos y de indígenas, mientras que predominaban los artesanos "negros" en el casco urbano.

Gráfico No. 6
Limón: oficios más frecuentes en el sector industria por género, según muestra del Censo de 1927 (n=141, en %)



Fuente: La misma del Gráfico No. 2.

En el mundo urbano y rural, en lo referente a los servicios domésticos –oficio altamente feminizado– las mujeres "negras" seguían predominando, pero el contingente de servidoras domésticas "blancas" había crecido; asimismo era visible la participación de indígenas en este grupo socio-ocupacional. Así como algunos chinos participaron del comercio e indígenas como vendedores ambulantes[52].

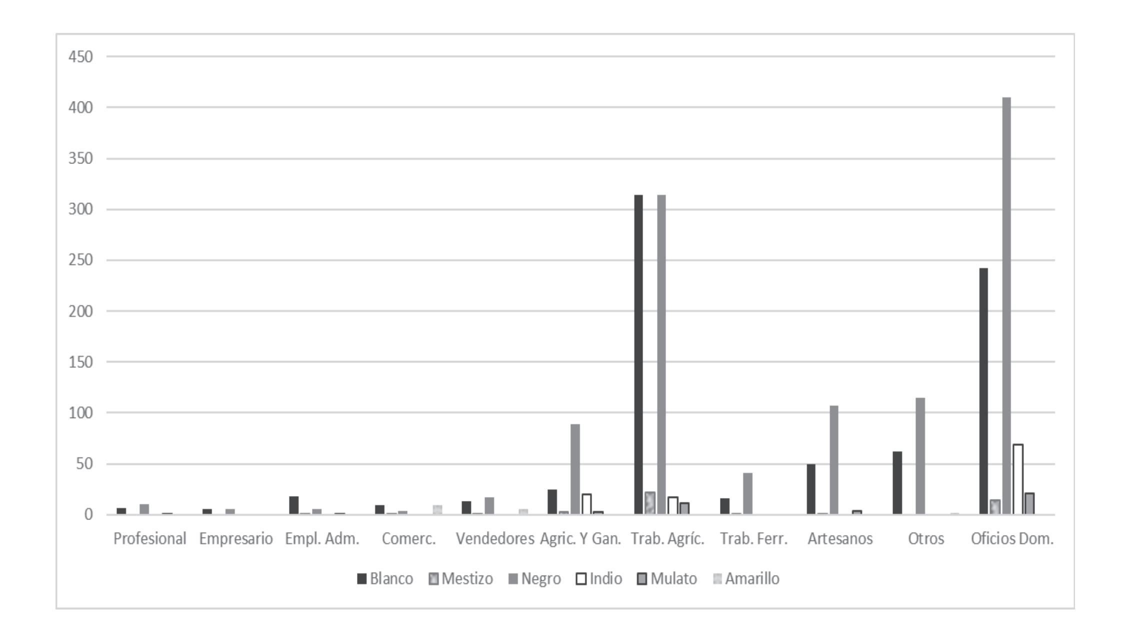
En el mercado de trabajo "primario", como puede notarse en el Gráfico No. 7, los grupos descritos anteriormente tenían una escasa participación, lo que evidencia la segmentación por clase social, etnia y género del enclave bananero en Limón.

La región Atlántico/Caribe de Costa Rica, por la crisis del enclave ubicada al final del periodo de estudio, cuyo impacto se trasladó a los trabajadores y a las trabajadoras, entró en un ciclo de desempleo estructural. El desempleo friccional no era ajeno, pero esta vez las dimensiones y la duración fueron de fuerte impacto. En 1932 se levantó un padrón de desocupados para todo el país, cuyo resultado fue el registro de 8.863 personas en esa condición. De esas, la penúltima provincia menos afectada, en dimensión, fue Limón, con 479 de desocupados, que representaban un 5,4%; mientras que la provincia más afectada fue San José, con 2.804 desocupados, para un 31,64% del total. Si bien no todos los cantones fueron censados, en términos de la segmentación por género, "…el 97% de todos los desocupados eran hombres y el resto mujeres, el mayor número de mujeres empadronadas se dio en Heredia, Puntarenas y Limón"[53].

52 Viales Hurtado, *Después del enclave.*

53 Peters Solórzano, *La demanda en el mercado laboral de Costa Rica*, 64.

Gráfico No. 7
Limón: profesión u oficio por color o raza (según la terminología de la época) de acuerdo con el Censo de 1927 (n=2085, en números absolutos)



Fuente: La misma del Gráfico No. 2.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La explotación de la mano de obra y la proletarización fomentada por el enclave bananero en Costa Rica generaron la formación de un mercado de trabajo dual (mercado primario y secundario), segmentado por clase, etnia y género. Un factor paliativo ante este panorama, por lo menos hacia 1927, era la posibilidad que tenían los obreros de cultivar para cubrir una parte de su subsistencia en las tierras "mejoradas" de la UFCo.

La dinámica del mercado de trabajo en el enclave bananero de Costa Rica, en la región Atlántico/Caribe, ubicado principalmente en la provincia de Limón, entre 1870 y 1950, en una época en no existía uno de carácter nacional/integrado, permitió la consolidación de un mercado de trabajo interno, que estuvo segmentado en términos de clase, de etnia y de género, donde hubo un mercado primario, no masivo, que favoreció a los "blancos" estadounidenses o europeos que ocuparon los puestos más altos en la estructura ocupacional y un mercado secundario, masivo, compuesto por los obreros bananeros, así como por los trabajadores y las trabajadoras "urbanas", que crearon un sistema laboral jerarquizado y racializado, como ha planteado Jason Colby[54], y transnacionalista agregaríamos nosotros.

54 Jason Colby, *The Business of Empire. United Fruit, Race, and U. S. Expansion in Central America* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2011).

Por otra parte, en términos de los factores de demanda de mano de obra, en una época de escasez relativa de oferta, hubo una demanda creciente a partir de la construcción del ferrocarril al "Atlántico", que permitió el surgimiento de la ciudad y del puerto de Limón, con lo que se inició la construcción de una dicotomía rural-urbano, desigual, en la región Atlántico/Caribe, que luego va a cristalizar en la ciudad de Limón como *agritown*, como centro de servicios, de equipamiento urbano y de poder de la UFCo. El mundo rural del enclave bananero, muy vinculado a la ciudad, estuvo determinado por el desarrollo agropecuario concomitante que fue predominantemente bananero, pero no solo bananero. La llegada de mano de obra extranjera, favorecida por las políticas liberales nacionales, generó un mercado de trabajo multiétnico y pluricultural, tanto como una estructura productiva y de tenencia de la tierra similares, con un claro predominio de los blancos como agentes de poder y como cúspide de la pirámide en la segmentación laboral interna al enclave, desarrollada por la UFCo., donde los empleados de elite dominaron el mercado laboral primario. El mercado secundario estuvo segmentado por género y las mujeres se incorporaron al trabajo productivo predominantemente en los servicios y además asumieron el trabajo reproductivo sin remuneración.

Como planteó Immanuel Wallerstein, "la etnización ha consolidado la jerarquía de los papeles ocupacionales/económicos, proporcionando un fácil código para la distribución de la renta global, revestida de la legitimación de la 'tradición'"[55]. Por lo tanto, el "racismo institucional" fue "la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas"[56].

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

República de Costa Rica. *Anuario Estadístico de la República de Costa Rica, 1888*. San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1889.

República de Costa Rica. *Anuario Estadístico de la República de Costa Rica correspondiente al año de 1889. Tomo Sétimo*. San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1890.

República de Costa Rica. *Anuario Estadístico. Año de 1909. Tomo Décimo Tercero*. San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, MCMXI [1911].

República de Costa Rica. Dirección General de Estadística. *Anuario Estadístico. Año 1924. Tomo Vigesimoctavo*. San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1925.

República de Costa Rica. Dirección General de Estadística. *Anuario Estadístico. Año 1925. Tomo Vigesimonoveno*. San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1926.

República de Costa Rica. Dirección General de Estadística. *Anuario Estadístico. Año 1926. Tomo Trigésimo*. San José, Costa Rica: Imprenta Nacional, 1927.

República de Costa Rica. *Informe de la Dirección General de Estadística. Año 1913. Censo Agrícola*. San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1913.

República de Costa Rica. Ministerio de Comercio, Agricultura e Industria. DGEC. *Resúmenes Estadísticos. Años 1883 a 1910*. San José, Costa Rica: DGEC, 1910.

55 Immanuel Wallerstein, *El Capitalismo histórico* (Madrid: Siglo XXI, 1988), 68.

56 Wallerstein, *El Capitalismo histórico*, 68.

República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC. *Censo de Población, 1883.* San José, Costa Rica: DGEC, 1975.

República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC. *Censo de Población, 1892.* San José, Costa Rica: DGEC, 1974.

República de Costa Rica. Oficina Nacional de Estadística. *Anuario 1907. Anexo a la memoria de Fomento de 1907-1908. Tomo Undécimo.* San José, Costa Rica: Oficina Nacional de Estadística, 1908.

Fuentes secundarias

Arenas, Carlos. *Historia Económica del Trabajo (siglos XIX y XX).* Madrid: Tecnos, 2003.

Bourgois, Philippe. *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica.* San José, Costa Rica: DEI, 1995.

Cardoso, Ciro y Héctor Pérez Brignoli. *Centroamérica y la economía occidental. 1570-1930.* San José, Costa Rica: EUCR, 1983.

Chomsky, Aviva. *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940.* Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1996.

Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC). *Procesamiento de datos censales de 1927: cruces de variables. Muestra de Limón*, Vol. 1. San José, Costa Rica: CIHAC, 1992.

Colby, Jason. *The Business of Empire. United Fruit, Race, and U. S. Expansion in Central America.* Ithaca and London: Cornell University Press, 2011.

Doeringer, Peter y Michael Piore. *Internal Labor Markets and Manpower Analysis.* Lexington, Mass.: Heath and Company, 1971.

Ellis, Frank. *Las transnacionales del banano.* San José, Costa Rica: EDUCA, 1983.

Escuela de Ciencias Agrarias (UNA)/Cooperación Técnica Francesa. *La colonización de la región atlántica.* Heredia, Costa Rica: Proyecto Investigación Desarrollo/UNA, 1990.

Fernández Huerga, Eduardo. "La teoría de la segmentación del mercado de trabajo: enfoques, situación actual y perspectivas de futuro". *Investigaciones Económicas* 69, no. 273 (jul.-sep. 2010): 115-150.

Goebel McDermott, Anthony. *Los bosques del "progreso". Exploración forestal y régimen ambiental en Costa Rica: 1883-1955.* San José, Costa Rica: CIGEFI/CIHAC/Posgrado Centroamericano en Historia/Editorial Nuevas Perspectivas, 2013.

Hartman, Carl V. *Arqueología costarricense: textos publicados y diarios inéditos.* San José, Costa Rica: EUCR, 1991.

Hernández Rodríguez, Carlos. "De la represión a las fórmulas de consenso. Una contribución al estudio de la conflictividad huelguística en Costa Rica. 1900-1943". Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1994.

Koch, Charles. "Ethnicity and Livelihoods: A Social Geography of Costa Rica's Atlantic Coast". Ph. D. Dissertation, University of Kansas, 1975.

León Sáenz, Jorge y otros. Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX: Crecimiento y las Políticas Económicas. San José, Costa Rica: EUCR, 2014.

León Sáenz, Jorge. *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX: La economía rural.* San José, Costa Rica: IICE/CIHAC/Escuela de Historia/UCR, 2012.

Marquardt, Steve. "'Green Havoc': Panama Disease, Environmental Change and Labor Process in the Central American Banana Industry". *The American Historical Review* 106, no. 1 (2001): 49-80.

Menjívar Ochoa, Mauricio. "Trabajadores afro-descendientes, masculinidad y violencia en la bananera. Caribe de Costa Rica. 1900-1930". *SOCIOTAM* XX, no. 1 (2010): 59-84.

Pérez Sáinz, Juan Pablo. *De la finca a la maquila.* San José, Costa Rica: Flacso-Programa Costa Rica, 1996.

Peters Solórzano, Gertrud. "La demanda en el mercado laboral de Costa Rica. 1880-1980", *Avance de Investigación. Proyecto Historia Económica de Costa Rica en el Siglo XX*. San José, Universidad de Costa Rica: Instituto de Investigaciones en Ciencias Económicas/Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2008.

Piore, Michael. "Notes for a theory of labor market stratification". En *Labor Market Segmentation*. Editado por R. Edwards, M. Reich y D. Gordon. Lexington: D.C. Heath and Co., 1975.

Putnam, Lara. *Género, poder y migración en el Caribe Costarricense, 1870-1960*. San José, Costa Rica: INAMU, 2014.

Putnam, Lara. "Migración y género en la organización de la producción. Una comparación de la industria bananera en Costa Rica y Jamaica, 1880-1935". Ponencia presentada en el IV Simposio Panamericano de Historia, IPGH/CICH, San José, Costa Rica, 10 al 13 de agosto de 1999.

Putnam, Lara. "Public Women and One-Pant Men: Labor Migration and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960". Tesis de Doctorado en Historia, The University of Michigan, 2000.

Putnam, Lara. *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

Samper Kutschbach, Mario. "Los paisajes sociales del café. Reflexiones comparadas". En *Tierra, café y sociedad. Ensayos sobre la historia agraria centroamericana*. Editado por Héctor Pérez Brignoli y Mario Samper Kutschbach. San José, Costa Rica: FLACSO, 1994.

Samper Kutschbach, Mario. "Tradiciones ocupacionales y discontinuidades laborales en familias costarricenses durante los siglos XIX y XX: interrogantes, hipótesis y reflexiones generales en torno a su historia comparada". *Anuario de Estudios Centroamericanos* 25, no. 1 (1999): 33-60.

Shragai, Atalia. "Do Bananas Have a Culture? United Fruit Company Colonies in Central America 1900-1960". *Iberoamericana* 42 (2011): 65-83.

Soto-Quirós, Ronald. "Desarrollo, etnia y marginalización: imágenes del puerto caribeño de Limón, Costa Rica (1838-1967)". *Études Caribéennes* 21 (abril 2012). https://journals.openedition.org/etudescaribennes/5715 [consultado el: 19/12/2018].

Viales Hurtado, Ronny. *Después del enclave. Un estudio de la región atlántica costarricense. 1927-1950.* San José, Costa Rica: EUCR, 1998.

Viales Hurtado, Ronny. "Elementos para la reconceptualización del enclave bananero en Costa Rica: rescatando el peso de los factores internos en la historia económica de América Latina". En *Memorias del IV Simposio Panamericano de Historia*. Editado por Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, D. F.: El Instituto, 2001.

Viales Hurtado, Ronny (ed.). *La conformación histórica de la región Atlántico/Caribe costarricense: (Re) interpretaciones sobre su trayectoria entre el siglo XVI y el siglo XXI.* San José, Costa Rica: Editorial Nuevas Perspectivas, 2013.

Viales Hurtado, Ronny. "La región Atlántico-Caribe de Costa Rica: las imágenes de la construcción regional". *Revista Memorias* 30 (2016): 219-233.

Viales Hurtado, Ronny y David Díaz Arias. "Entre el indentured labor y las remesas familiares. Movimientos de población desde y hacia América Central a partir de una perspectiva transnacional. Siglos XIX-XXI". En *Historia Comparada de las Migraciones en las Américas*. Coordinado por Patricia Galeana. México: UNAM/IPGH, 2014.

Viales Hurtado, Ronny y Martín Vargas Ávila. "Los debates recientes sobre la historia socioeconómica de los mercados laborales capitalistas. Aportes para una propuesta de enfoque teórico para su estudio en sociedades 'periféricas'". *Diálogos* 17 [Número Especial Homenaje a Juan José Marín Hernández] (2016): 165-195.

Wallerstein, Immanuel. *El Capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1988.

ANEXOS

Cuadro No. 1
Extranjeros residentes en la República, según nacionalidad y provincia de residencia (1883)

Nacionalidad	SJ	AL	CT	HD	GT	PT	LM	Total
Guatemala	72	11	12	2	5	2	12	116
San Salvador (sic)	48	8	5	2	25	50	23	161
Honduras	18	9	5	1	31	24	48	136
Nicaragua	73	54	11	8	350	413	105	1014
Estados Unidos	79	1	5	0	1	2	42	130
México	24	2	1	0	1	3	0	31
Colombia	94	18	5	0	12	370	31	530
Venezuela	5	0	0	0	0	0	0	5
Ecuador	2	6	0	0	0	2	0	10
Perú	3	5	0	0	0	0	0	8
Chile	4	0	0	0	1	0	0	5
Cuba	48	4	4	16	0	0	17	89
Jamaica	10	0	0	3	0	0	886	899
Puerto Rico	5	0	0	0	0	0	0	5
España	320	23	23	18	11	57	8	460
Portugal	0	0	0	0	0	1	0	1
Francia	155	8	6	2	5	12	10	198
Alemania	184	12	13	1	8	5	17	240
Suiza	8	1	0	0	0	1	0	10
Inglaterra	113	4	22	3	7	44	2	195
Dinamarca	12	0	0	0	0	0	0	12
Italia	24	8	16	3	0	4	3	58
Bélgica	2	0	0	0	1	7	4	14
Rusia	1	1	0	0	0	0	0	2
China	52	24	28	16	2	32	65	219
Indostán	2	0	0	3	0	0	0	5

Fuente: República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC, *Censo de Población, 1883* (San José, Costa Rica: DGEC, 1975), 64.

Nota: SJ, corresponde a San José; AL, a Alajuela; CT, a Cartago; HD, a Heredia; GT, a Guanacaste; PT, a Puntarenas, y LM a Limón.

Cuadro No. 2
Extranjeros residentes en la República según nacionalidad y provincia de residencia (1888)

Nacionalidad	SJ	AL	CT	HD	GT	PT	LM	Total
Guatemala	73	16	14	4	10	4	14	135
San Salvador (sic)	48	11	8	3	36	60	18	184
Honduras	21	11	7	1	37	33	32	142
Nicaragua	94	74	19	17	427	454	123	1208
Estados Unidos	83	2	6	0	2	5	152	250
México	25	3	1	0	1	5	0	35
Colombia	115	28	11	1	25	438	47	665
Venezuela	5	0	0	0	0	0	0	5
Ecuador	3	9	0	0	0	3	0	15
Perú	3	5	0	0	0	0	0	8
Bolivia	4	0	0	0	0	0	0	4
Cuba	69	16	7	20	2	8	25	147
Jamaica	21	2	21	4	0	4	787	839
Puerto Rico	11	0	0	0	0	0	0	11
España	426	53	30	29	22	71	17	648
Portugal	0	0	0	0	0	1	0	1
Francia	164	17	12	3	7	16	14	233
Alemania	208	19	18	2	11	8	32	298
Suiza	8	2	0	0	0	2	0	12
Inglaterra	142	5	29	4	10	52	5	247
Suecia	0	0	200	0	0	0	0	200
Austria	0	3	0	0	0	0	0	3
Dinamarca	13	0	0	0	0	0	0	13
Holanda	5	2	0	0	0	2	0	9
Italia	655	34	595	19	0	7	7	1317
Bélgica	7	0	0	0	1	9	6	23
Rusia	1	0	0	0	0	0	0	1
China	43	23	29	13	3	40	47	198
Indostán	2	1	0	0	0	0	0	2
África	0	0	0	2	0	0	0	2

Fuente: República de Costa Rica, *Anuario Estadístico de la República de Costa Rica, 1888* (San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1889), 75-76.

Nota: SJ, corresponde a San José; AL, a Alajuela; CT, a Cartago; HD, a Heredia; GT, a Guanacaste; PT, a Puntarenas, y LM a Limón.

Cuadro No. 3
Extranjeros residentes en la "Comarca de Limón" (1892)

Nacionalidad (lugar de origen)	Número	Nacionalidad (lugar de origen)	Número
Jamaica	641	Alemania	21
Nicaragua	128	Portugal	19
Estados Unidos	78	El Salvador	15
Colombia	69	Italia	12
España	35	Francia	12
China	28	Guatemala	9
Puerto Rico	28	Inglaterra	7
Honduras	23	África	2
Cuba	22	Bélgica	2

Fuente: Elaboración propia a partir de República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC, *Censo de Población, 1892* (San José, Costa Rica: DGEC, 1974), 108-109.

Cuadro No. 4
Profesiones y oficios de los habitantes de la República dividida en provincias (1883)

Profesión u oficio	SJ	AL	CT	HD	GT	PT	LM	Total
Abogados	63	4	2	6	1	2	0	78
Agrimensores	17	1	5	4	1	0	0	28
Arquitectos	1	2	0	0	1	1	0	5
Agricultores (H)	3071	1202	832	1087	341	103	27	6663
Agricultores (M)	88	22	4	9	0	1	0	124
Albañiles	220	56	30	80	13	5	15	419
Armeros	7	0	1	1	1	0	0	10
Arrieros	21	71	19	9	0	0	0	120
Ayas	95	79	58	88	26	14	0	360
Aplanchadoras	388	213	57	76	92	57	7	890
Bachilleres	144	7	16	22	3	1	0	193
Boticarios	4	17	5	10	3	5	0	44
Banqueros	3	0	0	0	0	0	0	3
Barberos	28	9	9	10	6	4	1	67
Busos	0	0	0	0	0	20	0	20
Clérigos	68	12	16	14	7	2	0	119
Comerciantes al por mayor y detalle	168	142	74	98	73	78	19	652
Comisionistas	2	0	0	0	0	2	1	5
Cerveceros	3	0	2	0	0	0	0	5

Correos	3	4	0	0	2	1	0	10
Carpinteros	458	114	66	131	56	19	22	866
Costureras	1324	1677	607	1009	523	189	5	5334
Cocheros	27	2	0	0	0	0	0	29
Carreteros	790	464	250	364	29	27	0	1924
Colchoneros (H)	5	2	2	1	1	0	0	11
Colchoneros (M)	1	0	0	0	0	0	0	1
Confiteros (H)	14	1	1	2	0	0	0	18
Confiteros (M)	8	13	5	11	2	3	0	42
Cocineros (H)	13	1	2	0	0	2	2	20
Cocineros (M)	1488	745	404	617	392	222	49	3917
Carniceros	126	66	23	31	6	13	3	268
Curtidores	17	5	0	2	27	0	0	51
Dentistas	6	0	0	1	0	0	0	7
Dependientes	524	52	22	51	21	24	9	703
Escolares	3733	2112	1139	854	407	77	0	8322
Escultores	2	1	0	1	0	0	0	4
Empleados Públicos	385	122	79	58	48	59	35	786
Encuadernadores	9	1	0	0	0	0	0	10
Ebanistas	3	1	0	1	0	0	0	5
Estereros	50	5	16	4	2	0	0	77
Fundidores	3	0	0	0	0	0	2	5
Hacendados (H)	262	151	98	117	31	13	7	679
Hacendados (M)	6	2	3	2	0	0	0	13
Hortelanos	8	0	0	0	0	0	0	8
Herreros	77	19	15	11	13	7	4	146
Hojalateros	14	1	1	1	3	2	0	22
Huleros	0	0	24	0	2	0	0	26
Hoteleros (H)	9	7	2	1	1	9	2	31
Hoteleros (M)	4	1	1	1	1	3	0	11
Ingenieros	5	0	0	0	1	2	5	13
Impresores	42	2	2	0	0	0	0	46
Jaboneros (H)	18	2	0	7	2	1	0	30
Jaboneros (M)	21	40	10	10	21	10	0	112
Jornaleros	7690	4273	1895	2136	1590	566	128	18278
Lavanderas	1682	1282	853	658	606	201	18	5300
Leñadores	95	54	39	19	5	2	0	214
Médicos	15	4	5	8	1	1	1	35
Músicos	104	39	23	27	13	5	0	211
Marmolistas	3	0	2	1	0	0	0	6

Mecánicos	5	2	0	0	0	0	5	12
Marineros	0	0	0	0	0	52	18	70
Mineros	2	1	0	0	0	0	0	3
Militares Veteranos	271	73	53	52	31	23	2	505
Modistas	9	2	1	3	1	1	0	17
Nodrizas	37	6	3	5	2	2	0	55
Preceptores (H)	31	44	23	17	19	2	0	136
Preceptores (M)	23	31	20	13	16	2	0	105
Pintores	21	1	3	1	1	1	1	29
Plateros	11	4	0	5	1	1	0	22
Porteros	27	1	1	2	0	2	1	34
Panaderos (H)	17	5	3	3	1	2	3	34
Panaderos (M)	32	0	0	0	0	0	0	32
Pureros (H)	23	15	0	0	0	0	0	38
Pureros (M)	194	103	42	29	87	33	0	488
Picapedreros	3	0	5	0	0	0	0	8
Relojeros	8	0	1	1	1	1	0	12
Retratistas	5	0	1	0	0	0	0	6
Sastres	229	25	26	83	34	10	8	415
Sombrereros (H)	158	0	0	25	32	4	0	219
Sombrereros (M)	151	1	22	109	5	4	0	292
Talabarteros	15	1	0	1	1	0	0	18
Toneleros	4	0	0	0	0	0	0	4
Sirvientes (H)	131	20	11	18	51	18	9	127
Sirvientes (M)	991	576	267	357	233	116	21	2561
Tintoreros (H)	5	0	0	0	0	0	0	5
Tintoreros (M)	2	0	0	0	0	0	0	2
Tosteleros (H)	2	0	0	0	0	0	0	2
Tosteleros (M)	47	12	10	10	3	7	0	89
Zapateros	204	29	28	56	22	12	7	358

Fuente: República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC, *Censo de Población, 1883* (San José, Costa Rica: DGEC, 1975), 72.

Nota: SJ, corresponde a San José; AL, a Alajuela; CT, a Cartago; HD, a Heredia; GT, a Guanacaste; PT, a Puntarenas, y LM a Limón. H indica hombres y M indica mujeres.

Cuadro No. 5
Profesiones y oficios de los habitantes de la República dividida en provincias (1889)

Profesión	SJ	AL	CT	HD	GT	PT	LM	Total
Abogados	65	5	2	3	1	2	0	78
Agrimensores	21	2	5	5	1	1	1	36
Arquitectos	4	1	0	0	0	0	0	5
Agricultores	4125	1221	962	1528	392	125	85	8438
Albañiles	262	71	43	97	18	10	19	520
Armeros	9	0	1	1	1	0	0	12
Aplanchadoras	423	241	72	85	98	67	9	995
Alfareros	28	17	15	21	12	9	1	103
Bachilleres	162	12	21	27	5	3	0	230
Banqueros	2	0	0	0	0	0	0	2
Barberos	39	13	12	12	8	6	2	92
Buzos	0	0	0	0	0	23	2	25
Comerciantes por mayor y detalle	269	158	92	109	71	83	25	807
Comisionistas	7	0	0	0	0	2	1	10
Cerveceros	6	0	3	0	0	0	0	9
Carpinteros	527	128	82	141	67	25	29	999
Costureras	1392	825	668	1127	427	192	7	4638
Cocheros	32	1	0	0	0	0	0	33
Carreteros	897	596	348	427	42	32	0	2342
Colchoneros	6	3	2	2	1	1	0	15
Confiteros	32	15	9	15	1	1	0	73
Cocineros	17	1	2	0	0	2	3	25
Cocineras	1592	793	502	723	409	258	51	4328
Carniceros	138	72	29	38	9	18	5	309
Curtidores	21	8	1	5	29	0	0	64
Dentistas	6	0	0	2	0	0	0	8
Dependientes	598	189	125	137	58	69	17	1193
Escolares	4035	3332	2083	2186	672	425	0	12733
Escultores	3	1	0	1	0	0	0	5
Empleados Públicos	423	152	112	121	72	63	29	972
Encuadernadores	9	1	0	0	0	0	0	10
Ebanistas	5	1	0	2	0	0	0	8
Estereros	57	9	21	6	4	0	0	97
Eclesiásticos	82	15	23	16	9	4	0	149
Farmacéuticos	3	0	0	2	0	0	0	5

Fundidores	5	0	0	0	0	0	2	7
Hacendados	298	175	112	138	42	16	67	848
Hortelanos	7	0	0	0	0	0	0	7
Herreros	82	23	19	13	12	9	5	163
Hojalateros	16	3	2	3	3	3	0	30
Hoteleros	14	9	3	1	1	5	3	36
Ingenieros	9	0	2	0	0	1	5	17
Impresores	52	2	5	1	0	0	0	60
Jaboneros	32	18	13	12	6	7	0	88
Jornaleros	6125	5182	4127	3892	1728	665	232	21951
Lavanderas	1798	1092	958	687	427	242	32	5236
Leñadores	123	59	45	38	12	7	2	286
Médicos	12	2	7	6	1	2	3	33
Músicos	153	45	32	49	21	9	0	309
Marmolistas	3	0	2	1	0	0	0	6
Mecánicos	7	2	0	0	0	1	7	17
Marineros	0	0	0	0	0	62	32	94
Mineros	2	1	0	0	0	5	0	8
Militares Veteranos	282	85	56	51	33	26	3	536
Modistas	18	2	2	5	1	1	0	29
Preceptores	72	57	37	35	12	7	0	220
Pintores	23	2	3	2	1	2	1	34
Plateros	13	5	1	6	1	1	0	27
Panaderos	35	6	4	3	2	3	1	54
Pureros	223	101	52	35	72	35	1	519
Picapedreros	5	0	6	0	0	0	0	11
Relojeros	12	0	1	1	1	1	0	16
Retratistas	5	0	0	1	0	0	0	6
Sastres	243	26	27	63	32	11	7	409
Sirvientes	1243	583	298	371	241	143	32	2911
Sombrereros	123	23	11	28	7	0	0	192
Talabarteros	16	2	1	1	1	0	0	21
Toneleros	5	0	0	0	0	0	0	5
Tintoreros	9	0	0	0	0	0	0	9
Tosteleros	68	15	12	12	3	2	0	112
Telegrafistas	28	11	10	12	8	5	3	77
Tenedores de Libros	28	6	3	5	1	9	3	55
Zapateros	218	68	43	66	25	13	7	440

Fuente: República de Costa Rica, *Anuario Estadístico de la República de Costa Rica correspondiente al año de 1889. Tomo Sétimo* (San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1890), s. p.

Cuadro No. 6
Profesiones y oficios de la República dividida en provincias (1892)

Oficio	SJ	AL	CT	HD	GT	PT	LM	Total
Abogados	72	6	6	6	1	1	0	92
Agrimensores	29	5	7	4	1	0	0	46
Arquitectos	2	0	0	0	0	0	0	2
Agricultores (H)	4012	1575	953	1259	378	102	35	8314
Agricultores (M)	129	39	10	14	0	2	0	194
Albañiles	289	84	47	98	19	11	17	565
Armeros	8	1	1	0	1	1	1	13
Arrieros	57	0	0	27	12	0	0	96
Ayas	112	44	29	25	10	21	0	241
Aplanchadoras	468	251	73	102	77	56	10	1037
Bachilleres	204	19	26	31	6	4	1	291
Boticarios	9	18	6	12	3	4	2	54
Banqueros	2	0	0	0	0	0	0	2
Barberos	59	21	13	17	9	8	4	131
Busos	0	0	0	0	0	4	2	6
Clérigos	81	19	10	11	7	3	1	132
Comerciantes al por mayor y detalle	241	198	100	142	94	88	37	900
Comisionistas	7	0	0	0	0	3	1	11
Cerveceros	9	0	2	0	0	0	0	11
Correos	6	5	0	2	2	1	0	16
Carpinteros	507	159	75	147	56	21	15	980
Costureras	1233	1009	617	1021	471	181	9	4541
Cocheros	35	1	0	0	0	0	0	36
Carreteros	876	509	264	397	32	24	0	2102
Colchoneros (H)	7	1	1	1	1	1	0	12
Colchoneros (M)	2	0	0	0	0	0	0	2
Confiteros (H)	17	0	1	2	1	2	0	23
Confiteros (M)	16	8	8	12	3	8	0	55
Cocineros (H)	21	5	3	2	1	4	4	40
Cocineros (M)	1482	699	419	655	266	213	67	3801
Carniceros	138	57	26	33	8	12	5	279
Curtidores	18	6	0	0	25	0	0	49
Dentistas	6	0	0	0	0	0	0	6
Dependientes	612	86	50	78	34	33	18	911
Escolares	6172	5187	2142	2994	669	257	62	17483
Escultores	2	1	0	1	0	0	0	4

Empleados Públicos	463	118	103	85	50	55	39	913
Encuadernadores	12	1	0	0	0	0	0	13
Ebanistas	5	1	1	2	0	0	0	9
Estereros	13	0	10	3	2	0	0	28
Fundidores	4	0	0	0	0	0	1	5
Hacendados (H)	247	203	117	175	44	21	18	825
Hacendados (M)	29	7	3	5	0	0	0	44
Hortelanos	9	0	0	0	0	0	0	9
Herreros	21	16	10	14	10	8	3	82
Hojalateros	13	1	1	2	5	2	1	25
Huleros	0	0	14	0	4	0	3	21
Hoteleros (H)	18	22	4	6	1	12	6	69
Hoteleros (M)	5	6	1	1	1	4	1	19
Ingenieros	12	0	0	0	1	1	2	16
Impresores	72	2	2	1	0	0	0	77
Jaboneros (H)	19	3	0	8	3	1	0	34
Jaboneros (M)	18	51	12	16	26	9	0	132
Jornaleros	9245	5658	2128	2637	1677	569	276	22190
Lavanderas	2186	1264	794	771	632	194	32	5873
Leñadores	141	70	41	26	9	3	0	290
Médicos	17	5	7	9	2	1	1	42
Músicos	125	41	27	29	14	7	0	243
Marmolistas	3	0	0	0	0	0	0	3
Mecánicos	6	1	0	0	0	0	5	12
Marineros	0	0	0	0	0	63	21	84
Mineros	2	3	0	0	0	1	0	6
Militares Veteranos	236	64	43	29	18	21	4	415
Modistas	15	8	2	2	1	2	2	32
Nodrizas	50	9	8	7	4	5	3	86
Preceptores (H)	109	68	26	27	15	6	1	252
Preceptores (M)	90	51	22	22	8	5	1	199
Pintores	27	1	4	5	2	1	1	41
Plateros	9	2	1	6	1	1	0	20
Porteros	52	5	3	5	3	2	1	71
Panaderos (H)	35	5	4	5	2	2	3	56
Panaderos (M)	36	5	6	6	1	1	0	55
Pureros (H)	32	18	0	0	0	0	0	50
Pureros (M)	213	113	33	40	62	30	0	491
Picapedreros	3	0	6	0	0	0	0	9
Relojeros	9	0	2	2	1	1	0	15

Retratistas	0	0	0	0	0	0	0	0
Sastres	234	31	22	41	20	11	7	366
Sombrereros (H)	79	0	0	26	8	2	0	115
Sombrereros (M)	90	0	22	33	4	1	0	150
Talabarteros	16	5	1	2	2	1	0	27
Toneleros	1	0	0	0	0	0	0	1
Sirvientes (H)	204	29	16	23	32	20	25	349
Sirvientes (M)	516	613	262	453	265	107	132	2348
Tintoreros (H)	6	0	1	1	1	0	0	9
Tintoreros (M)	3	0	0	0	0	0	0	3
Tosteleros (H)	4	3	0	0	0	0	0	7
Tosteleros (M)	49	28	12	18	5	9	0	121
Zapateros	213	38	30	54	24	13	6	378

Fuente: República de Costa Rica. Ministerio de Economía, Industria y Comercio. DGEC, *Censo de Población, 1892* (San José, Costa Rica: DGEC, 1974), 88-89.

Nota: SJ, corresponde a San José; AL, a Alajuela; CT, a Cartago; HD, a Heredia; GT, a Guanacaste; PT, a Puntarenas, y LM a Limón. H indica hombres y M indica mujeres.

Cuadro No. 7
Fábricas y talleres en Limón (1892)

Tipo	Limón	Total del país
Fábricas de Hierro	1	4
Herrerías	2	68
Máquina Aserrar Madera	3	74
Carpinterías	3	141
Sastrerías	3	89
Tenerías	1	39
Zapaterías	3	103
Barberías	2	53
Panaderías	1	45
Boticas	1	58

Fuente: República de Costa Rica. Ministerio de Comercio, Agricultura e Industria. DGEC. *Resúmenes Estadísticos. Años 1883 a 1910* (San José, Costa Rica: DGEC, 1910), 125.

Cuadro No. 8
Comparación de "industrias" agrícolas en Limón (1906-1907)

	1906		1907	
Tipo	**No.**	**Cap. diaria**	**No.**	**Cap. diaria**
Sierras de Madera Hidráulicas	10	3460 m	11	4964 m
Sierras de Madera a Vapor	9	8980 m	12	7500 m
Sierras de Madera a Mano	9	130 m	0	0
Lecherías	27	1634 L	5	301 L
Fábricas Mantequilla	3	115 kg	2	38 kg
Fábricas de Queso	1	20 kg	0	0
Fábricas de Puros	5	20 kg	5	20 kg

Fuente: República de Costa Rica. Oficina Nacional de Estadística. *Anuario 1907. Anexo a la memoria de Fomento de 1907-1908. Tomo Undécimo* (San José, Costa Rica: Oficina Nacional de Estadística, 1908), 206-207.

Cuadro No. 9
Censo industrial de la provincia de Limón (1907)

Industria	No.	Producto diario	Trabaj. nacionales	Trabaj. extranjeros	Total	Hombres mayores de 15	Mujeres mayores de 15
Carpinterías	1	s. d.	0	6	6	6	0
Confiterías	1	10 kg	2	3	5	5	0
Colchonerías	2	s.d.	0	2	2	2	0
Carboneras	17	672 kg	2	17	19	19	0
Fábricas de Agua Gaseosa	2	200 L	20	23	43	38	5
Fábrica de Hielo	2	6440 kg	2	17	19	19	0
Fábrica de café molido	2	230 kg	0	4	4	4	0
Fábrica de Jabón	1	460 kg	0	3	3	3	0
Herrerías	1	s.d.	1	1	2	2	0
Hojalaterías	3			8	8	8	
Lavanderías de sombreros	1	s.d.	0	1	1	1	0
Lavanderías de ropa	3	s.d.	0	6	6	6	0
Platerías	5	s.d.	0	12	12	12	0
Panaderías	19	1315 kg	18	31	49	49	0
Relojerías	10	S		15	15	15	
Sastrerías	16		2	32	34	34	
Taller de modas	5			5	5		5

Tostelerías	3	69 kg	0	4	4	0	4
Talleres Mecánicos	2	s.d.	0	16	16	16	0
Talabarterías	1	s.d.	0	2	2	2	0
Zapaterías	9	27	4	13	17	17	0

Fuente: República de Costa Rica. Oficina Nacional de Estadística. *Anuario 1907. Anexo a la memoria de Fomento de 1907-1908. Tomo Undécimo* (San José, Costa Rica: Oficina Nacional de Estadística, 1908), 198-199.

Cuadro No. 10
Industrias en la provincia de Limón (1909)

Industrias	No.
Beneficios de café eléctricos	1
Fábricas de almidón	5
Fábricas de puros	1
Fábricas de queso	2
Fábricas de mantequilla	2
Lecherías	18
Tenerías	1
Aserraderos	14
Otras Industrias	3
Totales	47

Fuente: República de Costa Rica. *Anuario Estadístico. Año de 1909. Tomo Décimo Tercero* (San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, MCMXI), 214.

Cuadro No. 11
Beneficios e industrias en la provincia de Limón, por cantón (1914)

Industria	Cantón Central	Pococí	Siquirres	Totales
Trapiches de Madera	1	0	0	1
Trapiches de Hierro	0	3	0	3
Fábricas de puros o Tabacos	4	0	0	4
Fábricas de cigarrillos	5	0	0	5
Fábricas de queso	0	0	1	1
Fábricas de mantequilla	0	1	1	2
Lecherías	6	2	2	10
Tenerías Simples	1	0	0	1
Sierras de madera a vapor	0	4	2	6
Sierras de madera hidráulicas	0	4	0	4
Totales	17	14	6	37

Fuente: República de Costa Rica. *Informe de la Dirección General de Estadística. Año 1913. Censo Agrícola* (San José, Costa Rica: Tipografía Nacional, 1913), 182.

EN DEFENSA DE LA "GENTE DE COLOR": EL DISCURSO ÉTNICO EN LA REVISTA *SURCO* (1940-1945)

EN DÉFENSE DES "PERSONNES DE COULEUR": LE DISCOURS ETHNIQUE DANS LA REVUE *SURCO* (1940-1945)

Carlos Sancho Domingo

Universidad de Zaragoza
csanchod@unizar.es

RESUMEN

La revista *Surco* (1940-1945) fue el órgano de expresión del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (1940-1944), uno de los principales espacios de resistencia intelectual y política de la pequeña y mediana burguesía costarricense a las políticas de la administración de Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944). En sus páginas se publicaron unos pocos textos en los que se reclamó la integración de la población afrodescendiente en el seno de la comunidad nacional, agrietando el discurso que desde hacía más de un siglo había hecho del negro un ser ajeno a la nación. Aunque posiblemente no logró revertir la percepción que de la "gente de color" se tenía en Costa Rica, la defensa de *Surco* pudo contribuir a crear un clima de opinión propicio a esa minoría étnica, y a facilitar, tras la guerra civil de 1948, la implementación de distintas medidas legales en favor de su efectiva nacionalización.

Palabras clave

Surco, Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, Costa Rica, afrodescendientes, nacionalización.

RÉSUMÉ

La revue *Surco* (1940-1945) a été l'organe d'expression du Centre d'Étude des Problèmes Nationaux (1940-1944), l'un des principaux espaces de résistance intellectuelle et politique de la petite et moyenne bourgeoisie costaricienne à la politique de l'administration de Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944). Dans ses pages, quelques textes ont été publiés dans lesquels était revendiquée l'intégration de la population d'ascendance africaine au sein de la communauté nationale, en rupture avec le discours selon lequel, depuis plus d'un siècle, le Noir était un être étranger à la nation. Bien qu'elle n'ait sans doute pas renversé la perception des «personnes de couleur» au Costa Rica, la défense de *Surco* a pu contribuer à créer un climat d'opinion favorable pour cette minorité ethnique et à faciliter, après la guerre civile de 1948, la mise en œuvre de différentes mesures juridiques en faveur de leur nationalisation effective.

Mots-clés

Surco, Centre d'Étude des Problèmes Nationaux, Costa Rica, Afro-descendants, nationalisation.

INTRODUCCIÓN

Allá por el año 1940 Bertalía Rodríguez, directora de la escuela Jorge Washington de San Ramón, organizaba en el centro cultural de esa localidad una serie de tertulias semanales que, al parecer, gozaban de un amplio favor público. Considerando ese entusiasmo, el reputado profesor y poeta Roberto Brenes Mesén ideó la creación de una revista, a la que el también poeta Isaac Felipe Azofeifa encontró nombre. Así nació, el 15 de septiembre de 1940, aniversario de la independencia nacional, *Surco. Cuaderno quincenal de cultura*. Con Raúl Zamora como primer director, la revista quedó de manera inmediata al cuidado de profesores y alumnos de la recién fundada Universidad de Costa Rica (UCR), la mayor parte de ellos pertenecientes a su Facultad de Derecho. Esa ligazón y el deseo de aliviar las dificultades de supervivencia que pronto se cernieron sobre la revista motivó su trasladó a la capital de la república, San José.

Los responsables de *Surco* supieron desde muy pronto la orientación ideológica que querían dar a ésta, pues eran los mismos hombres que unos meses atrás habían instituido el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (CEPN), del que *Surco* sería órgano de expresión. En relación con el CEPN bastará por ahora con apuntar que se trató de un instrumento de elaboración de pensamiento político fundado en abril de 1940 bajo la égida de algunos de los cerebros más brillantes del país, caso del citado Azofeifa, del historiador Carlos Monge Alfaro o del economista Rodrigo Facio Brenes. Próximo en sus orígenes a un liberalismo de sensibilidad social, influencias como la de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) del peruano Raúl Haya de la Torre, inclinarían a sus miembros hacia un socialismo moderado opuesto a las influencias comunistas. Pero si algo definió al CEPN fue su radical oposición a la administración del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944), especialmente tras la alianza de éste, en el verano del 42, con los comunistas del Partido Vanguardia Popular.

El hecho de compartir cúpula dirigente facilitó la convergencia entre *Surco* y el CEPN. Así, cuando a comienzos de 1941 el cenáculo centrista se hizo cargo de la revista, ésta pasó a definirse, según rezaba su cabecera, "publicación mensual del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales"[1]. En rúbrica de autoridad aparecieron en su primera página, además de los citados Azofeifa y Facio, Gabriel Dengo, Fabián Dobles, Gonzalo Facio, Roberto Fernández, Fernando Fournier y Fernando Jones. Y la marcada tendencia literaria que en sus primeros números había caracterizado a la revista se reconvirtió, una vez ligada ésta al CEPN, en una cada vez más variada línea temática que posibilitó la presencia en sus páginas de artículos de índole política, económica y social, manteniendo empero un lugar para lo cultural. La asunción de *Surco* por parte del CEPN amplió la difusión y la influencia pública de la revista, al tiempo que alargó su continuidad temporal. Por el contrario, al unirse tan estrechamente al Centro, la desaparición de éste implicó la de aquella. Así, cuando en diciembre de 1944 el CEPN se fusionó con una de las facciones del Partido Demócrata, Acción Demócrata –grupo liderado por un mediano empresario agroindustrial, José Figueres Ferrer, futuro presidente de la república–,

1 *Surco* 9 (febrero 1941). Muestra de la confluencia de la revista con el CEPN es que al pie de algunas de las páginas de ese número aparecieron extractos de ciertas proclamas contenidas en la declaración de principios del Centro: "Somos un grupo de amigos unidos por nuestra afición al estudio y por la necesidad que sentimos de que la política y la cultura se conviertan en nuestro medio en actividades dignas de una democracia auténtica y del alto valor humano que ambas representan." *Surco* 9 (febrero 1941): 2.

la revista se vio abocada a su abrupta desaparición, tras cincuenta y tres números, en junio de 1945.

Anunciada *Surco*, es momento de señalar que el presente artículo tiene como principal objetivo analizar el tratamiento dado en dicha revista a la población afrodescendiente de Costa Rica o, en el lenguaje de la época, a la "gente de color"[2]. Intentaré demostrar que quienes escribieron en ella ofrecieron una visión singular de dicho sector de población, una visión que más allá de una simple marca de sensibilidad denotó la existencia de un compromiso mayor y diferente al hasta ese momento esperable en el grueso de la intelectualidad costarricense. El elemento que determinó ese compromiso fue la imagen favorable que *Surco* ofreció del afrodescendiente y su preocupación por la plena integración de éste, en pie de igualdad con el poblador blanco, en el seno de la comunidad nacional[3].

Además, utilizar *Surco* como fuente histórica nos posibilita conocer cómo trataron el problema étnico los miembros del CEPN, al ser la revista su máximo órgano de expresión. Saber de ese tratamiento importa si consideramos que muchos de quienes en ella escribieron estaban llamados a ser, transcurridos apenas unos pocos años de la desaparición de *Surco*, influyentes personajes de la vida nacional. Por ese motivo podemos leer sus contribuciones a la publicación centrista como anticipo de algunas de las medidas implementadas en Costa Rica tras la guerra civil del año 1948. Se trata de establecer vínculos –en la medida en que ello resulte factible– entre los artículos dedicados en *Surco* a la "gente de color" y las políticas de igualdad étnica adoptadas a partir de mayo de 1948 por la Junta Fundadora de la Segunda República.

Para alcanzar estos objetivos el artículo se organiza en dos apartados. En el primero se repasa cómo las elites políticas e intelectuales de la nación contemplaron durante el periodo 1821-1940 la presencia de población de origen africano en Costa Rica, un largo espacio de tiempo en el que la confiada ilusión en la "blancura" de la sociedad costarricense dejó paso, allá por las primeras décadas del siglo XX, a la perturbadora sensación del llamado "peligro negro". En un segundo epígrafe se analiza el tratamiento dado en la revista del CEPN a la cuestión de la "gente de color". En él se rescatan todos aquellos textos en los que en *Surco* se abordó dicho asunto, cotejándose lo expuesto en ellos con la realidad del momento y, especialmente, con la situación en la que se hallaba la relativamente numerosa población afrodescendiente que habitaba el Caribe costarricense. También se atiende a los relatos alternativos que determinados intelectuales ofrecieron en las décadas centrales del siglo XX en torno a la población negra de Costa Rica, así como al proceso de asunción por parte de ésta de una ciudadanía plena. Finalmente, se explican las razones por las que la "gente de color" quedó prontamente ocluida en *Surco*.

Merece la pena advertir de la falta de trabajos historiográficos dedicados al estudio de cómo se abordó desde el CEPN el "problema negro". Tampoco abundan los que se detienen en el estudio de la población afrodescendiente de Costa Rica a través de *Surco*[4]. Y es ante estas carencias que nace lo positivo de analizar la representación de dicha problemática particular

---

2 Utilizo los términos "negro" y "gente de color" como categorías culturales construidas históricamente, mientras que desde mi propia perspectiva analítica emplearé "afrodescendientes" o "afrocostarricenses".

3 Como en el caso anterior, utilizo el término "blanco" como construcción cultural heredada de una sociedad de origen colonial cuyas dinámicas de segregación racial habían sido constantes, y en la que dicho término había actuado como un estatus jurídico en el que todos querían caber.

4 En realidad, no se ha sabido de *Surco* ni en el tema étnico ni en otro. Apenas hemos podido hallar una breve mención a la publicación del CEPN en Flora Ovares, "Las revistas literarias y culturales en Costa

en la revista del Centro, pues tal y como tendremos ocasión de comprobar en las próximas páginas, ésta sí hizo algunas referencias –pocas, pero significativas– a la "gente de color". Al adentrarnos en ellas esperamos hacer una aportación, limitada pero concreta, a la historia de los afrocostarricenses.

MIRADAS A LA POBLACIÓN NEGRA EN COSTA RICA ANTES DE 1940: DEL OCULTAMIENTO AL "PELIGRO NEGRO"

Durante la colonia, la provincia de Costa Rica fue un territorio física, política y económicamente marginal del Reino de Guatemala, un espacio pobre y escasamente habitado en el que su población, como en toda la América española, era étnicamente variada[5]. Hubo en la provincia un componente poblacional blanco, indígena, mestizo, negro, mulato y zambo, y si bien la presencia demográfica del elemento negro fue en esos siglos realmente minúscula, la mulata resultó mucho más evidente[6]. Los primeros negros llevados a territorio costarricense lo fueron como mano de obra esclava, lo cual ayuda a comprender que su reparto geográfico atendiese fundamentalmente a factores económicos, distribuyéndose así durante el siglo XVIII por las haciendas cacaoteras de la costa atlántica y, junto a otro grupo humano sometido, el de los mulatos, por las amplias estancias ganaderas del Pacífico Seco. Esa ubicación espacial periférica añadió un nuevo factor de exclusión del negro cuando llegó el momento de crear el imaginario nacional costarricense, dado que apenas había existido presencia de gentes de color en el territorio que a partir de 1821 sería tomado como epítome de la Costa Rica independiente, el Valle Central (la excepción estaría conformada por los escasos domésticos que trabajaban en ciertas localidades vallunas, caso de Cartago). Así, en el momento de comenzar la forja de la nueva nación, el afrodescendiente se hallaba por completo ausente del imaginario colectivo costarricense.

En ese contexto, en el intento de mostrar la homogeneidad racial de la población, la negación del negro encontró tempranos apoyos intelectuales. Víctor Hugo Acuña mostró cómo las elites políticas de los últimos años de la colonia se habían encargado de hacer ver lo exiguo de la población originaria de África, un relato que fue prolongado tras la independencia (1821) por los discursos del poder ligados a la naciente república (1848)[7]. Esos relatos apaciguadores fueron ampliados, con un mayor o menor respeto hacia la creencia en la uniformidad étnica de Costa Rica, por los que a partir de la década de 1840 comenzaron a producir los primeros

---

Rica", *América: Cahiers du CRICCAL* 9-10 (1992): 138, https://doi.org/10.3406/ameri.1992.1060 [consultado el: 20/01/19].

5 Aunque no tan marginal, dada la existencia de un cierto nivel de relaciones económicas y de contrabando; ni tan igualitario en su pobreza, dada la existencia de una cierta estratificación social.

6 Sobre el mestizaje en la Costa Rica colonial, María de los Ángeles Acuña León, "Mestizaje, concubinato e ilegitimidad en la provincia de Costa Rica, 1690-1821", *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 9 (2011): 125-144; y María de los Ángeles Acuña León y Doriam Chavarría López, "Mestizos, mulatos y zambos en la ciudad de Cartago (siglo XVIII)", *Revista de Historia* 77 (enero-junio 2018): 131-155. Rina Cáceres registra para los años 1777-1778 la presencia en Costa Rica de un 10% de españoles, un 60% de mestizos, un 12% de indígenas y un 18% de mulatos y negros. Rina Cáceres Gómez, "Los silencios en nuestra historia", en *Del olvido a la memoria. Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica*, ed. Rina Cáceres (San José, C.R.: Oficina Regional de la UNESCO para Costa Rica y Panamá, 2008), 10-11.

7 Víctor Hugo Acuña Ortega, "La invención de la diferencia costarricense", *Revista de Historia* 45 (enero-junio 2002): 191-228.

visitantes extranjeros llegados al país[8]. Y algo más tarde los pioneros de la historiografía costarricense se aprestaron a colaborar en la elaboración de un discurso destinado a normativizar la homogeneidad étnica de la nación[9].

Lo paradójico del caso es que ese discurso historiográfico sucedía al tiempo que varios miles de negros caribeños, mayoritariamente de origen jamaicano, comenzaban a llegar al país a partir de 1872 consignados a la construcción del tendido férreo que, a cuenta de la salida hacia el mercado europeo del café producido en el corazón de la nación, debía unir San José con la provincia de Limón, en la costa caribeña costarricense. Una llegada de afrocaribeños que, por otra parte, coexistía con una normativa migratoria restrictiva para con los individuos de piel oscura: según el Decreto 24, de octubre de 1862, no se permitiría o, al menos, se limitaría, la colonización africana del país.

En cualquier caso, esa reglamentación migratoria quedó en papel mojado desde el momento en que el capital norteamericano que sostenía las obras del ferrocarril necesitó para su desempeño de mayores contingentes laborales. Necesidad que se redobló cuando la compañía encargada de dichas obras, la *Tropical Trading and Transport Company* de Minor Cooper Keith, emprendió hacia 1890 el cultivo del banano en los alrededores de puerto Limón y en las zonas bajas del valle de Talamanca, una actividad que al finalizar la línea ferroviaria se constituyó en su principal base de negocio. A consecuencia de ese incremento en la necesidad de mano de obra asalariada, entre los años 1905 y 1915 la llegada de inmigrantes afrocaribeños a Costa Rica alcanzó su punto álgido. Según recoge de diversos estudios Reina C. Rosario, entre 1881 y 1891 llegaron al país unos 10.000 jamaicanos y, entre 1891 y 1911, 43.438[10]. El objetivo de la inmensa mayoría de esos inmigrantes era trabajar, ganar dinero y regresar a casa.

Fuera como fuese, la llegada y asentamiento a partir de 1872 de una poderosa inmigración laboral negra visibilizó socialmente a ese grupo de población y dio inicio a un proceso de construcción de etnicidad que les permitió reconocerse y ser reconocidos como un segmento demográfico diferenciado[11]. Como directa consecuencia, se exacerbó la autopercepción del grueso de la sociedad costarricense como una comunidad racialmente blanca. Y aunque por intereses económicos y de disciplina social el mensaje oficial no se mostró en un primer instante expresamente racista, desde las primeras décadas del siglo XX existió un discurso de tal tenor en las páginas de las más importantes publicaciones nacionales, periódicos y revistas como *El Cometa*, *La Información*, *El Noticiero*, *Patria*, *La Prensa Libre* o *La Tribuna*, en cuyos artículos se

---

8 Ronald Soto-Quirós, "«Whiteness studies» y relatos de viajeros: los costarricenses en las miradas anglosajonas (1844-1868)", *Boletín AFEHC* 57 (junio 2013), http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3592 [consultado el: 20/03/18]; y Ronald Soto-Quirós, "Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914", *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire 15 (2008),* http://alhim.revues.org/2930 [consultado el: 14/07/17].

9 Así lo hizo Joaquín Bernardo Calvo Mora, *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos* (San José, C.R.: Imprenta Nacional, 1887) y Francisco Montero Barrantes, *Elementos de historia de Costa Rica* (San José, C.R.: Tipografía Nacional, 1892-1894).

10 Reina Cristina Rosario Fernández, "Las identidades de la población de origen jamaiquino en el Caribe costarricense, 1872-1950", *Diálogos* 9 (2008): 1.246, https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/27775/27982 [consultado el: 22/11/18].

11 Carmen Murillo Chaverri, "Vaivenes y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940", *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 190.

tenía a los negros de Limón por sucios, ignorantes, vagos, orgullosos y poco dados a las virtudes morales, además de considerárseles antes súbditos británicos que ciudadanos costarricenses[12].

Mediada la década de 1920, algunas de las más prestigiosas revistas culturales de la época, caso *Eos*, *Páginas Ilustradas*, *Pandemonium* o la más reconocida de todas ellas, *Repertorio Americano*, ofrecieron muestras de un renovado temor racial. Publicada en San José por Joaquín García Monge entre 1919 y 1959, en sus primeros años *Repertorio Americano* fue el altavoz de los jóvenes radicales progresistas del novecientos y el difusor continental de Costa Rica como una república blanca. Por ese motivo, para los intelectuales que escribieron por entonces en sus páginas, la existencia de la población negra en la costa caribe costarricense era un engorroso empaño en su elitista discurso sobre el progresismo y la blancura nacionales[13]. Por ello, o bien se ocultó su presencia –lo que obligó, llegado el caso, a silenciar la primera gran huelga bananera del año 1921 contra la empresa continuadora de la *Tropical Trading* de Minor C. Keith, la *United Fruit Company* (UFCo.), dado que muchos de sus protagonistas eran negros–, o bien se les trató como un peligroso rival para los trabajadores costarricenses –así sucedió en la disputa por los puestos de trabajo en el enclave tras la crisis del 29–.

Al tiempo que aumentaba su presencia en la prensa, el discurso del nacionalismo racista costarricense alcanzó por esos años a forzar una nueva plasmación jurídica. Así y una vez abierto el traslado de la UFCo. del Caribe al Pacífico costarricense, la Ley 31, de 10 de diciembre de 1934, de Regulación en las Zonas Bananeras, prohibió la contratación a gentes de color. Y unos años más tarde se aprobó, mediante Decreto Ejecutivo número 4, de 26 de abril de 1942, el Reglamento del Departamento de Migración, el cual posibilitaba continuar la marginalización del negro al excluirlo, junto a otros colectivos étnicos (chinos, árabes, turcos, armenios o gitanos), del concierto nacional. Se justificaban tales medidas mediante la vinculación de los afrocaribeños a sucesos de violencia y muerte, además de a prácticas animistas importadas de África y ajenas al secular catolicismo del pueblo de Costa Rica.

Asociada a estas normas, la memoria colectiva costarricense guardó durante décadas el recuerdo de otra disposición legal que supuestamente prohibía a los negros limonenses el cruce de una imaginaria línea Turrialba-Siquirres hacia el interior del país. Pese a que no se ha podido documentar tal disposición, los reales impedimentos puestos a esa población negra para contratarse y transitar libremente por el país, así como el mantenimiento en el tiempo de la creencia en esa normativa legal, vendrían a demostrar una hostilidad a los negros más allá de la provincia de Limón que explicaría la existencia de una suerte de barrera cultural contraria a

12 Ese discurso revalorizó la idea de una raza nacional, e intervino en él la cuestión de género (la nívea mujer costarricense frente al oscuro extranjero) y de espacio (un negro Limón frente a una blanca Meseta Central). Recorre ese discurso, Ronald Soto-Quirós, "«Y si el olor y el color de...»: racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX", *Aguaita* 17-18 (diciembre 2007-junio 2008): 41-58; y Ronald Soto-Quirós, "Un otro significante en la identidad nacional costarricense: el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926", *Boletín AFEHC* 25 (octubre 2006): 1-32, http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id;=1236 [consultado el: 20/11/18].

13 Jussi Pakkasvirta demostró la existencia de racismo en la primera década de *Repertorio Americano*, una publicación que además del trato al negro aquí apuntado, hasta 1930 no dedicó ni un sólo artículo a la población indígena de Costa Rica. Jussi Pakkasvirta, "Particularidad nacional en una revista continental. Costa Rica y "Repertorio Americano", 1919-1930", *Revista de Historia* 28 (1993): 90-115.

aquellos[14]. Sin embargo, ya en los últimos lustros del siglo XIX las fuentes nos informan de la presencia de afrocaribeños más allá de los límites de esa mítica raya racial, en cantones como San José, Paraíso o Cartago[15]. Sabemos así que pese a las limitaciones y de forma muy irregular, desde finales del XIX la población afrodescendiente de origen caribeño se repartía a lo largo y ancho del territorio costarricense.

SURCO HABLA EN FAVOR DE LA "GENTE DE COLOR"

Como mencionamos en la introducción, la revista *Surco* fue la más importante de cuantas plataformas impresas dispuso el CEPN para la difusión de sus postulados de alternancia y reformismo social. En sus páginas se aglutinó el pensamiento de un numeroso grupo de intelectuales costarricenses empeñados en estudiar la realidad del país y en ofrecer soluciones prácticas a los problemas a los que según ellos éste se enfrentaba. Entre esas problemáticas y aún sin ser uno de sus principales motivos de preocupación, se halló la cuestión étnica[16].

Frente al racismo pretendidamente científico empeñado en la biologización de los seres humanos que había caracterizado el discurso intelectual occidental desde finales del siglo XIX[17], y a la ideología racial de la Costa Rica liberal basada en la cotidiana percepción del nexo existente entre diferencia cultural y calidad moral[18], los colaboradores de *Surco*, en el contexto histórico en el que apareció la revista, sumida la humanidad en una guerra abierta entre democracia y fascismo, optaron por la defensa de los valores espirituales presentes en la noción de raza, negado a ésta, de paso, todo sentido discriminatorio. Así se comprende que en el año 1940 y en una fecha tan señalada para las naciones hispanas como la del día 12 de octubre, *Surco* rechazase la visión biológica de raza, asociada al nazismo en ese momento exultante, y

14 Murillo, "Vaivenes y desarraigos", 203. De la persistencia en la memoria colectiva de esa supuesta norma legal da fe que, en la década de los setenta del siglo XX, el catedrático de filosofía de la UCR, Constantino Láscaris, escribiese: "Por el contrato de construcción del ferrocarril tuvieron prohibido [los negros] el subir hacia Cartago, en concreto el pasar de Siquirres. Desde la Constitución de 1949, que estableció el libre paso por todo el país, se empezó una leve migración hacia la capital." Constantino Láscaris, *El costarricense* (San José, C.R.: EDUCA, 1975), 27.

15 Soto-Quirós, "Un otro significante", 8-9. Para el caso de San José, Leidy Alpízar ha demostrado la continuación de esa presencia una vez iniciado el siglo XX. Leidy Alpízar Alpízar, "Rompiendo el mito: inserción social de los jamaiquinos en el cantón central de San José entre 1904 y 1950" (Tesis de Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica, 2017).

16 No etnia, sino raza, era el término usual en la época y el que los colaboradores de *Surco* emplearon en sus trabajos. Actualmente en descrédito, antropólogos y genetistas humanos consideran que sólo existe una raza, la humana, fruto de la hibridación de las distintas especies de tipos humanos prehistóricos. Basados en ese razonamiento, desaconsejan el empleo de la palabra raza en favor de la de etnia, la cual se relaciona no con valores morales ni con categorías biológicas, sino con características de índole cultural.

17 Los pilares ideológicos de ese discurso se hallaban en las obras de filósofos como el francés Joseph Arthur Gobineau, autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), de científicos naturales como el inglés Francis Galton, pionero de las teorías eugenésicas, o de sociólogos como el también galo Gustave Le Bon, quien en *La psychologie des foules* (1895) afirmó que las características físicas se transmitían por herencia y constituían el alma o carácter de la nación.

18 Lara Elizabeth Putnam, "Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica", *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 173.

propugnase a cambio, invocando la historia de los imperios latinos, dar a aquella un significado espiritual. Así se decía en el editorial "La zoología y el espíritu en la idea de raza":

> Pensamos hoy en día la idea de Raza y se nos ofrece un zoológico concepto de raza elevado a la categoría de tesis de filosofía o de acción políticas en que es la brutalidad sistematizada y organizada científicamente, la que se nos ofrece como fin del Estado. […] Cuando los pueblos latinos llegaron, en su realización máxima como pueblos activos, –en Roma o en España–, el concepto de Raza, lo realizan en la fecundidad espiritual, en el desarrollo moral[19].

En ese mismo número y con similar criterio, al editorial de *Surco* le sucedió el artículo "Pureza racial". Su autor, Jesús Vega Orozco, era un maestro destituido en el verano de 1936 de su puesto en la Escuela de Guadalupe durante de la lucha que en un clima de frustración y conflictividad laboral los educadores costarricenses habían mantenido contra las administraciones de Ricardo Jiménez Oreamuno (1932-1936) y León Cortés (1936-1940)[20]. Integrado a comienzos del año 1940 en los cenáculos centristas, en el artículo que ahora comentamos Vega Orozco buscó derribar el mito nazi de la pureza racial. Tras criticar la lectura darwinista que la Alemania del III Reich practicaba de la raza, el combativo docente concluía haciendo a la hispánica, a la que definía como "mitad morena, mitad blanca", superior moralmente a la germánica, por cuanto, según él, aquella había sabido evitar una especie de "superioridad que hasta la hora no parece encontrar mejor forma de expresión que el dominio violento de pueblos libres, y la matanza cruel y bárbara de niños inocentes, mujeres y ancianos"[21]. La llamada al mestizaje en una raza "mitad morena, mitad blanca" hecha por Vega Orozco, permitía resituar el debate étnico en un espacio en el que frente a la "cuestión indígena" o el "peligro negro" (nociones que hemos visto presidieron el discurso público costarricense desde comienzos del siglo XX), lo que predominaba era el deseo de convivencia en pie de igualdad de las distintas etnias que habitaban Costa Rica.

Sería precisamente en ese tercer número de *Surco*, editado como dijimos en coincidencia con la efeméride del Día de la Raza, cuando por vez primera se abordó directamente en la revista la problemática de la población negra en Costa Rica. Lo hizo el licenciado Fernando Jones Vargas, quien estaba a cargo de una sección de noticias breves titulada "Instantáneas". En una de esas "instantáneas", F. J., acrónimo con el que el citado Fernando Jones solía identificarse, denunciaba la discriminación a la que estaban sometidos los afrodescendientes desde la década de 1860 a causa de las leyes segregacionistas que el Estado costarricense en ese tiempo había dictado[22]. Una población a la que el articulista definía como "gente de color".

> NUEVAS RESTRICCIONES PARA LA GENTE DE COLOR. Una zona del país próspera por su esfuerzo. Y hoy el país la olvida. Hay una constitución que amamantó sus principios en

19 Editorial, "La zoología y el espíritu en la idea de raza", *Surco* 3 (octubre 1940): 1.

20 Rosalila Herrera Zavaleta, "Maestras y militancia comunista en la Costa Rica de los años treinta", en *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, ed. Eugenia Rodríguez Sáenz (San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2005), 131-146.

21 Jesús Vega Orozco, "Pureza racial", *Surco* 3 (octubre 1940): 4.

22 En el marco de las políticas estatales de blanqueamiento terapéutico, el racismo contaminó las instituciones públicas. Así lo analizó Steven Palmer, "Hacia la "auto-inmigración". El nacionalismo oficial en Costa Rica 1870-1930", en *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, ed. Jean Piel y Arturo Taracena (San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 1995), 75-85.

todo aquello hermoso de la Revolución Francesa: Igualdad, Fraternidad… hoy todo va sonando hueco[23].

En estas líneas Fernando Jones apuntó algunas cosas importantes. Por un lado, denunció las restricciones a las que a comienzos de la década de 1940 el Estado costarricense seguía sometiendo a los afrodescendientes de Limón, a quienes el país, una vez exprimidos como fuerza laboral –ferrocarril, banano–, parecía definitivamente querer echar al olvido. Por otra parte, y ello es tal vez lo más sustancial de la presentación de Fernando Jones, éste parecía querer hacer del tratamiento dado por la nación a su población negra piedra de toque de la situación moral de la democracia en Costa Rica. Consideraba que la calidad del sistema democrático del país, de su gobierno y de sus instituciones, dependía del grado de integración de ciertas minorías, en este caso étnicas, en el entramado social[24]. Un planteamiento que trasladaba la cuestión étnica a un espacio de debate a medio camino entre lo político, lo cívico y lo ético en el que los centristas tan bien se desenvolvían.

Resulta pertinente situar el olvido de la "gente de color" del que hablaba Fernando Jones en su "instantánea" del año 1940 en el proceso de debilitamiento demográfico que por aquel tiempo sufrían los afrocaribeños en la provincia de Limón. Un fenómeno iniciado a consecuencia de la crisis del banano acaecida a comienzos de la década de 1930 y que produjo un fuerte flujo migratorio de doble dirección: exterior, hacia la vecina Panamá y los Estados Unidos de Norteamérica (en este último caso favorecidos los migrantes por su dominio del inglés), e interior, hacia la capital de la nación, San José. Los datos muestran dicha mengua poblacional. Según el censo general de población de 1927, a 31 de diciembre de dicho año residían en Costa Rica 19.136 personas de "raza" negra (4,05% de la población), de los cuales 18.003 lo hacían en la provincia de Limón (el 55,77% de los limonenses). En el siguiente registro, confeccionado en el año 1950, la cifra en el conjunto del país bajaba a los 15.118 individuos (1,88% de la población), de los cuales 13.749 estaban censados en Limón (33,24%)[25]. Sin embargo, la evidencia de ese descenso demográfico no tuvo su adecuado correlato en lo que a la presencia pública y el activismo social de la "gente de color" del litoral caribe costarricense se refiere.

Las causas de ese protagonismo hay que buscarlas, en primer lugar, en el paulatino asentamiento en el territorio de un liniero negro asalariado reconvertido desde la década de 1910 en pequeño propietario campesino, lo que provocó en él un progresivo cambio de mentalidad en favor de su permanencia en Costa Rica. En segundo término, el rol del afrocaribeño creció a raíz de la experiencia sindical lograda a cuenta de su integración en la filial costarricense de la *Artisans and Labourers Union*, así como en asociaciones panafricanistas como la *Universal*

---

23 Mayúsculas originales. Fernando Jones, "Instantáneas", *Surco* 3 (octubre 1940): 16. Ilustra lo novedoso de la posición de la revista la comparación de estas líneas con lo publicado el 13 de octubre de 1934 en *La Voz del Atlántico*. Ese día, en una entrevista realizada con motivo del Día de la Raza, el inspector de escuelas de Limón se preguntaba respecto a la "raza" española: "¿La habremos conservado pura? ¿No la habremos oscurecido un poco o le hayamos dado un tinte amarillento?". Véase en: Putnam, "Ideología racial", 152.

24 Las palabras de Fernando Jones no eran nuevas en el país: hacia 1914 habían aparecido en la prensa costarricense proclamas relativas a que en una república que decía no admitir castas privilegiadas, no debían establecerse diferencias raciales. Soto-Quirós, "«Y si el olor", 49.

25 Para el censo de 1927, https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1927/pdf/cuadro07-27.pdf [consultado el: 19/11/18]; para el de 1950, https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1950/pdf/cuadro11-50.pdf [consultado el: 8/12/18].

Negro Improvenment Association. Un protagonismo que finalmente y como afirma Carmen Murillo[26], se vio también favorecido por el impulso dado a la consolidación de sus tradiciones originarias por las Iglesias protestantes y su red local de escuelas parroquiales en inglés, por las logias, por las sociedades de apoyo mutuo y por sus distintas formas de agrupación a través del deporte y la música[27]. Estos fueron los principales factores que aumentaron la confianza y propiciaron el arraigo durante los años veinte y treinta del siglo XX de los afrocaribeños en la provincia de Limón. Y fue en ese escenario, en el que convivía el debilitamiento demográfico de la comunidad negra del Caribe costarricense con el fortalecimiento de su protagonismo social, sobre el que recayó la atención de los articulistas de *Surco*.

Así, apenas un par de meses más tarde de su anterior "instantánea", Fernando Jones volvió a escribir en descargo de la "gente de color". Se trató de un texto relativamente amplio titulado "Hablamos en defensa de la raza negra", en el que al socaire de lo recientemente expresado en similar sentido por el tres veces presidente de la república, Ricardo Jiménez Oreamuno, se defendía la integración en el seno de la nación de la comunidad negra costarricense. Comenzaba denunciando el autor la imposibilidad de los antiguos empleados afrocaribeños de la UFCo. de contratarse en las nuevas plantaciones del Pacífico por culpa de leyes como la de regulación de las zonas bananeras del año 1934; recordaba después las malas condiciones materiales de vida en que se hallaba sumida la población negra de Limón, ante las que el resto del país había permanecido "extraño y sordo"; y tras apuntar la negativa presencia en los estratos más bajos de aquella de "ciertos rasgos atávicos, acentuados por su ignorancia y la superstición", Fernando Jones hacía de la educación tabla de salvación de los negros costarricenses y pasarela a su ciudadanía plena:

> Meter ahí, en esos núcleos del ramal bananero hábitos rudimentarios de vida civilizada. Abrirles muy ancho las pueratas [puertas] de los colegios a esos negritos de Limón. Que se hagan maestros, que vayan a hablarles a su gente en su propia lengua la enseñanza unifor nmeacional [uniforme nacional], que combatan la ignorancia, la superstición, lo atávico, lo que respira a selva. Nacionalizar a esa gente que ha nacido aquí, cuyos padres lo fueron también, que tienen sus hogares aquí, que aquí han de morir[28].

Pese a hablar "en defensa de la raza negra", el lenguaje empleado por Fernando Jones muestra con claridad el poso dejado en su escritura por un secular racismo de tintes paternalistas. El olor a selva, la falta de los mínimos rudimentos de vida civilizada o la sobrada superstición eran, todas ellas, características al parecer innatas de unos "negritos de Limón" que, sin embargo y debido a sus conocimientos profesionales y su dominio del inglés –no en vano era su lengua materna–, habían ocupado en la compañía bananera puestos para los que la mayoría de los costarricenses blancos no estaban preparados (carpinteros, ebanistas, mecánicos, torneros,

---

26 Murillo, "Vaivenes y desarraigos", 191-192.

27 Además de su importante labor de capellanía, las iglesias protestantes propiciaron una tupida red escolar: en 1927 existían en Limón de 33 escuelas privadas en las que cursaban estudios 15.000 alumnos, en su mayoría de origen jamaicano. En cuanto a las fraternidades hay que señalar que en su momento de mayor auge llegaron a existir en Limón 37 logias, entre ellas la "Concordia", "Fraternidad", "Light of Limon", "Perseverance" o "Shepherds".

28 Fernando Jones, "Instantáneas", *Surco* 7 (diciembre 1940): 16.

electricistas, fontaneros, sastres o parteras)[29]. Una población negra que, además, en ciudades como Cartago o San José regentaba desde comienzos de siglo y gracias al citado proceso de migración interna con origen en la región caribe, sus primeros negocios y despachos comerciales[30]. Era esta una realidad sociolaboral que difícilmente podían ignorar las jóvenes camadas intelectuales que colaboraban en *Surco*; aunque tal vez, si no ignorar, sí minusvalorar. En cualquier caso, discursos como el de Fernando Jones en favor de la educación de la población negra fueron sinceros. Una educación que sobrepasaba la adquisición de los clásicos conocimientos y saberes impartidos en la escuela y que se convertía –y esto era lo que de verdad interesaba a los centristas– en una fórmula mediante la que nacionalizar a la "gente de color".

Mas la idea de nacionalizar a través de la escuela, de convertir la estancia en las aulas de los más jóvenes afrocaribeños limonenses en una oportunidad para inocular en ellos las máximas de un catecismo político nacional, no era nueva en Costa Rica. Ya habían solicitado su implementación los gacetilleros de comienzos del veinte[31]. El hecho de que los intelectuales del CEPN la recogiesen y volviesen a mostrar en *Surco*, nos reafirma en la impresión de que, al menos hacia el año 1940, la política educativa del Estado costarricense no había logrado hacerse por completo presente en la provincia de Limón[32]. Pero más allá de lo que sobre el particular pudiera hacer el Estado o reclamar la intelectualidad costarricense, debemos mirar a quienes éstos tenían enfrente y preguntarnos ¿deseaban los negros de Limón ser nacionalizados?

Considero que al menos hasta mediada la década de 1930 no lo querían, dado que tal y como vimos afirmaba Carmen Murillo, hasta ese momento los negros de Limón disponían de sus propias estrategias para la preservación y mantenimiento de su cultura, lo que les eximía de la necesidad de integración en una estructura identitaria superior. Los "negritos de Limón" de los que había hablado Fernando Jones tenían iglesias y escuelas propias, logias, agrupaciones musicales y equipos deportivos, además de posibilidades de inserción en la UFCo. merced a sus variadas habilidades laborales. Una posición de fortaleza a la que se sumaba el orgullo de sentirse súbditos de la Corona Británica. Sólo cuando la comunidad afrodescendiente se sintió abandonada por el Imperio –un desamparo que debemos enmarcar en la crisis abierta en 1929 entre el Caribe insular inglés y el gobierno colonial[33]– y segregada tanto por la UFCo. como por el Estado costarricense –1934, negativa a su contratación en las zonas bananeras del Pacífico–, fue cuando se produjo en su interior un cambio gradual de mentalidad por el que sus miembros

29 En relación con la relativamente elevada capacitación laboral de esos inmigrantes, hay que recordar que el lugar de procedencia de la mayoría de ellos, la Jamaica colonial británica, había sido punta de lanza de las innovaciones de la revolución industrial en el Caribe.

30 Soto-Quirós, "Un otro significante", 15.

31 Soto-Quirós, "«Y si el olor", 43.

32 Pese a la deficiente presencia del sistema educativo estatal en la provincia de Limón, ésta presentaba, tras la de San José, el mayor porcentaje de población alfabetizada del país: según el censo de población de 1927, de sus 32.278 habitantes mayores de ocho años, 20.688 figuraban como alfabetos, 62 como semialfabetos y 6.091 como analfabetos, https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1927/pdf/cuadro10-27.pdf [consultado el: 17/01/19]. El Estado había abierto escuelas de primeras letras en la zona en 1877, aunque no fue hasta 1945 cuando se decretó la creación de un colegio de segunda enseñanza en la ciudad de Limón. Ese mismo año se obligó, en el ámbito de un renovado proyecto de nacionalización, al uso del español en todas las escuelas del país.

33 Ejemplo de esa desatención es lo que ocurría si un afrocostarricense se veía implicado en un conflicto que requiriese de canales diplomáticos para su resolución: al no ser Costa Rica territorio británico, la metrópoli no reconocía a aquél como súbdito y evitaba intervenir.

se convencieron de la importancia de asociarse definitivamente a Costa Rica. La obtención de la ciudadanía se asumió entonces como la única forma de asegurar ese anhelo[34]. Podemos así afirmar que la inicial fidelidad al linaje y el sentimiento de estancia finita, interiorizados como una irredenta voluntad de retorno a su patria caribeña, unidos al rechazo o a la indiferencia por la asimilación, dejaron paso hacia el año 1940 en el seno de la comunidad negra costarricense al deseo de integración legal en la nación.

Junto al licenciado Fernando Jones el otro gran defensor de la "gente de color" en *Surco* fue, precisamente, un descendiente de inmigrantes jamaicanos, Alex Curling Delisser. Resulta interesante comprobar que desde muy temprano su hoja biográfica testimonia la quiebra de algunos de los tópicos respecto a la situación en la que por entonces vivía la población negra de origen caribeño en Costa Rica: vino al mundo en 1908 en San José y no en Limón; su familia no fue asalariada de nadie, sino que detentó su propio negocio de alimentación; y antes que un "negrito" sin letras, estudió en el por entonces más prestigioso centro educativo del país, el Liceo de Costa Rica. Pasados los años, Curling colaboraría en la demolición de algunos otros clichés: trasladó su residencia de San José a Limón (con lo que el sentido de su viaje fue contrario al prototípico), alcanzó una titulación superior (licenciado en Derecho) y fue el primer afrodescendiente en ocupar un escaño en la Asamblea Legislativa (elegido en 1953 diputado suplente por la provincia de Limón por el Partido Liberación Nacional–PLN).

El 3 de febrero de 1941 Alex Curling impartió, en calidad de socio del CEPN y en las salas de éste, una conferencia sobre la problemática de los afrodescendientes en Costa Rica de la que *Surco* reprodujo en dos de sus números varios fragmentos[35]. La primera recensión refería la defensa pública de Curling del valiente "ejército" de jamaicanos que habían construido el tendido ferroviario bajo mando del empresario Minor C. Keith y, posteriormente, desarrollado la industria bananera en Costa Rica, el otro gran activo junto al café de la economía nacional. El futuro curul situaba el problema de la segregación sufrida por el afrocaribeño en Costa Rica en un amplio espacio que incluía la discriminación socioeconómica y la cultural, pues, según él: "No habría existido problema, si la raza de color hubiera sido un selecto grupo culto de habla hispana y si los blancos se hubiesen preocupado alguna vez por levantar el nivel cultural de la misma"[36].

La segunda síntesis de la charla de Curling repasaba su reivindicación del proyecto que en el año 1927 había impulsado el por entonces ministro de Educación Pública, Luis Dobles Segreda, con la intención de promover la presencia del Estado a través de la escuela en el Caribe costarricense. Para lograr tal fin, el ministro había propuesto habilitar ocho becas en la Escue-

34 Diana Senior estudió el proceso por el que la población afrocaribeña de Costa Rica adquirió la ciudadanía a través de su naturalización. Diana Senior Angulo, *Ciudadanía afrocostarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963* (San José, C.R.: UNED, 2011). Más recientemente, Mónica M.ª Pérez ha analizado cómo esa población ha visto construida su condición jurídica mediante normas y sentencias constitucionales. Mónica María Pérez Granados, *La construcción jurídica de la población afrocaribeña costarricense (1940-2014)* (San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2018).

35 A estas apariciones en la revista del Centro hay que sumar varios artículos periodísticos en los que Curling se ocupó de los costarricenses negros: "Todo hombre es igual ante la ley", *La Tribuna*, 10 de marzo de 1936; "El patriotismo no es exclusivo de ninguna raza", *La Tribuna*, 9 de marzo de 1941; "Los costarricenses de raza de color", *La Nación*, 20 de abril de 1949; "Que los negros de Costa Rica tengamos en mayor grado patria, cultura, justicia y libertad", *Diario de Costa Rica*, 26 de junio de 1949.

36 "Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)", *Surco* 11 (abril 1941): 12.

la Normal para alumnos de color, los cuales serían los encargados, una vez egresados como maestros, de educar en los valores nacionales a los niños de Limón. Un proyecto que pese al entusiasta apoyo dado por hombres como el reputado educador Omar Dengo, ante el empuje de las fuerzas retrógradas del prejuicio racial no había logrado siquiera alcanzar las salas del Congreso:

> Como se preveía que no iba a encontrar buena acogida en el seno de la Cámara se prescindió de enviarlo a ésta y desde entonces duerme el sueño de los justos ese magnífico proyecto que reivindicaría culturalmente a la raza de color y pagaría en parte la enorme deuda de gratitud que contrajera Costa Rica con los hombres de color de la Zona Atlántica[37].

La defensa de Curling de la "gente de color" debe enmarcarse en un escenario complejo en el que las distintas facciones de la intelectualidad costarricense esgrimieron discursos enfrentados respecto a cómo debía entenderse la presencia de población negra en la nación. En ese contexto, hubo quienes mantuvieron posiciones cargadas de tópicos y estigmatizaciones racistas sobre los afrocaribeños –incluidos algunos acreditados intelectuales del centrismo reformista– y quienes, como Jesús Vega Orozco, Fernando Jones o el propio Alex Curling, participaron de un discurso étnicamente integrador. Ejemplo de la pervivencia del pensamiento racista entre la intelectualidad del CEPN la hallamos en el historiador y asiduo colaborador de *Surco*, Carlos Monge Alfaro, uno de los padres del sistema educativo superior costarricense creado a partir del año 1940 e ideólogo del modelo de Estado socialdemócrata que resultaría vencedor de la guerra civil del año 1948. En su *Geografía social y humana de Costa Rica* (1942), ratificada ese mismo año mediante decreto ejecutivo como texto oficial en la enseñanza secundaria del país, Carlos Monge dedicó este párrafo al negro:

> El negro nunca se entronca a la sensibilidad nacional; siempre forma islote en el concierto de la república. Su temperamento y organismo sumamente resistentes, han triunfado sobre las condiciones climatéricas de la zona atlántica. Soporta calores, enfermedades y siempre está en magnífico estado para trabajar. Fué el alma de los bananales; sin él quizá la Compañía no habría podido exportar tanta fruta. Generalmente son altos, pedantes, de mentalidad muy torpe, pero de muy desarrollada vanidad. Viven desde Limón hasta Peralta. Son muy lujosos y se distinguen por sus zapatos de colores chillones, por sus vestidos y chalecos blancos. En puerto Limón hay escuelas especiales para ellos, pero generalmente son muy tardos para aprender. Con la decadencia de la zona atlántica buscan otros sitios para vivir. La primera población de la Meseta Central que se ha visto afectada con ese éxodo de negros es San José. Sus calles de vez en cuando se ven adornadas con uno que otro representante de la raza de color. Permanecen casi sin mezclarse. Forman, como dijimos anteriormente, un grupo flotante sin nacionalidad espiritual, pues que ante las leyes son costarricenses[38].

Líneas como éstas muestran las continuidades presentes en el horizonte mental de la época respecto a la población negra de Costa Rica. Un horizonte habitado por unos discursos que hacían de la raza algo más que la reunión de una serie de rasgos fenotípicos, pues según cuál fuese aquella implicaba la innata posesión de algo distinto, de una virtud o un vicio, de un conjunto de defectos éticos o una superior fuerza moral. En ese horizonte, los artículos de *Surco* deben entenderse como posiciones avanzadas en favor de la no discriminación del afrodescendiente

---

37 "Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)", *Surco* 13 (junio 1941): 12.

38 Carlos Monge Alfaro, *Geografía social y humana de Costa Rica* (San José, C.R.: Imprenta y Librería Universal, 1943), 126. Cito por la segunda edición.

en el seno de la comunidad nacional. Unas posiciones que, sin embargo, no eran inéditas en el país, pues desde al menos la década de 1920 y en contra de las visiones dadas en las publicaciones del momento –visiones fieles al viejo relato racial en el que la "negrada" seguía siendo una nebulosa exótica, delictiva, etílica, prostituida y haragana, confinada en la insalubre Limón–, hubo intelectuales empeñados en romper una lanza en favor de la igualdad.

Ese fue el caso del citado Omar Dengo, quien en 1927 y al calor del proyecto del ministro Dobles Segreda, publicó el artículo "Bienvenidos los negros". Deseoso de reconocer como costarricense a alguno de los grupos sociales hasta entonces excluidos del imaginario nacional, Dengo escribió, como dijera en su conferencia Alex Curling, en favor del ingreso de alumnos negros en la preparatoria Escuela Normal. Contrariando el canon del discurso racial costarricense, negó la existencia de diferencias morales entre blancos y negros y señaló lo inapropiado de recurrir, en una democracia, a las distancias étnicas como criterio de exclusión social. El maestro Dengo puso también en duda los peligros resultantes de la mezcla de razas y defendió implementar una política de nacionalización como forma de integrar a los habitantes negros de Limón. Según él, la mejor forma de hacerlo era a través del sistema educativo:

> Varias personas me preguntan qué pienso acerca del proyecto de ley destinado a traer gente de color a la Escuela Normal. Contesto brevemente. Recibiré a los negritos con los brazos abiertos. Vienen en busca de la poca y pobre luz que la Escuela puede dar y es deber de ésta el de recibirlos cordialmente. Vienen a buscar en estas aulas las aspiraciones propias de la ciudadanía costarricense, y a quien viene tras ese galardón para su vida, sería menguado negarle la entrada[39].

La visión de la *Geografía* de Carlos Monge de un negro que forma islote y la del artículo de Omar Dengo de un negro que busca escuela, ilustran la dualidad existente por aquellos años en la inteligencia del país en relación con la cuestión étnica. Una dualidad que hay que insertar, en un nivel superior, en lo contradictorio de ciertas posiciones políticas respecto al lugar que debía ocupar el afrodescendiente en la sociedad costarricense. Así, la citada reglamentación migratoria del año 1942, que fosilizaba la marginación de las razas tenidas por indeseables, llegó de la mano del instaurador en el país de la conocida como "reforma social de los años cuarenta", con lo que al menos en el terreno legislativo, durante la administración Calderón Guardia el progresismo social se alió con el racismo más recalcitrante. Resulta factible descubrir similar ambivalencia en el discurso socialdemócrata, en uno de cuyos flancos se situó Monge Alfaro, postulante de la imagen del negro como un ser ajeno a la sensibilidad nacional y, en otro, figuras como las de José Figueres o Fernando Volio, quienes mantuvieron una opinión favorable a la integración del afrodescendiente en la nación (lo que no fue óbice para que el hijo de inmigrantes catalanes que era Figueres apostase siempre por la inmigración blanca). Según Omar Hernández, la posición de los líderes políticos socialdemócratas pudo deberse a la aplicación de un mero cálculo electoral, al contabilizar aquellos el número de votos que, en respuesta a las leyes discriminatorias impulsadas por sus oponentes políticos, dicha postura integradora podría

---

39 Cito a partir de Jorge Ramírez Caro, "Racismos intelectual y popular en Omar Dengo" (ponencia presentada en el *II Congreso Internacional de Lingüística Aplicada*, Heredia, 24-26 septiembre 2009), https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y [consultado el: 17/01/19].

generarles[40]. Una táctica que más allá de la retórica no habría alcanzado, pasados los años, la médula del pensamiento socialdemócrata costarricense:

> Aunque se afirma que con el Partido Liberación Nacional la provincia de Limón ingresa en el proyecto estatal nacional mediante el reconocimiento de derechos ciudadanos a sus habitantes, lo cierto es que el discurso étnico nacionalista socialdemócrata no parece haberlo advertido[41].

Fuera como fuese, transcurridos unos pocos años de la desaparición de *Surco* comenzaron a desvanecerse las trabas legales impuestas a la "gente de color" en Costa Rica. Al amparo de la nueva Constitución del año 1949 se promulgó el Decreto-Ley 386, de 4 de noviembre de 1949, que derogaba la prohibición establecida en la Ley 31, del año 1934, al trabajo de los negros en la costa pacífica. La nueva norma dispuso además el levantamiento de un padrón para toda la población, costarricense o no, al objeto de emitir la pertinente documentación de identidad. Algo más tarde, en 1955 y gracias al empuje del flamante abogado, diputado suplente y antiguo articulista de *Surco*, Alex Curling, se aprobó la Ley 1.902 –apodada en su honor "Ley Curling"–, que permitía la naturalización de los extranjeros residentes en el país y de las minorías étnicas[42].

Pero las mentalidades cambian con mayor lentitud de lo que lo hacen las leyes. Lo prueba que tras la promulgación de disposiciones como las antes citadas, un discurso basado en consideraciones racistas se mantuvo vigente en el país a través de los escritos de algunos de sus más significados intelectuales. El intento de exclusión del negro del proceso de construcción de la identidad nacional de Costa Rica se plasmó, entre otros, en los escritos de literatos como León Pacheco, de filósofos como Abelardo Bonilla o de juristas como Carlos José Gutiérrez. Así, en su artículo "El costarricense en la literatura nacional" (1954), León Pacheco afirmó que el negro de ascendencia jamaicana era parte de una "mentalidad extranjera, rudimentaria y de aluvión", un ser ajeno y añadido forzoso a la historia del país[43]. Similares ideas habitaban en Abelardo Bonilla, quien en "El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)" (1954), señaló que la preponderancia de la raza blanca en Costa Rica había evitado que "se hayan presentado nunca entre nosotros los problemas sociales, económicos y culturales que la población indígena, o las mezclas, han creado en otros países indohispánicos"[44]. Más frío en su juicio, Carlos José Gutiérrez razonó en "Las bases de la realidad social costarricense" (1961) que el mayoritario porcentaje de población blanca en el país hacía absurda cualquier división social basada en el concepto de raza, pues los "grupos indio y negro están localizados fuera del

---

40 Omar Hernández Cruz, "De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afro costarricense (1949-1998)", *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 225.

41 Alexander Jiménez Matarrita, *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica* (San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2013), 199.

42 Para esos años puede consultarse el trabajo de Ronald Soto-Quirós, "Evitando el oscurecimiento de la raza: los inmigrantes afrocaribeños en el discurso y las políticas costarricenses: 1872-1953", en *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, ed. Verena Stolcke y Alexandre Coello (Barcelona: Bellaterra, 2008), 199-227. El autor se refiere al periodo 1940-1953 como el de la asimilación del "tico negro". Soto-Quirós, "Evitando", 216.

43 León Pacheco, "El costarricense en la literatura nacional", *Revista de la Universidad de Costa Rica* 10 (1954): 81.

44 Abelardo Bonilla, "El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)", *Revista de la Universidad de Costa Rica* 10 (1954): 34.

núcleo central de población y son tan pequeños que la mayoría blanca no siente ninguna necesidad de discriminar en su contra"[45]. ¿Quería negar con estas palabras el articulista la discriminación sufrida por el negro en Costa Rica? De ser así tal vez resulte adecuado recordar que, en su temprana juventud, Carlos José Gutiérrez había sido miembro del comité ejecutivo del CEPN y director de su departamento de transmisiones radiales. Una noticia que nos refresca lo ya expuesto sobre la ambivalencia del discurso de algunos intelectuales centristas en relación con la ideología y las prácticas raciales desempeñadas en Costa Rica.

La recensión de la conferencia de Alex Curling aparecida en el ejemplar de *Surco* de junio de 1941 fue la última noticia que dedicó la revista a la población negra costarricense. En los cuatro años que le quedaban de vida, tan sólo una vez y de forma tangencial volvió a tocar dicho tema. Sucedió en un editorial de septiembre de 1941 a cuenta de los problemas laborales y de integración social que aquella padecía.

> Otro hecho: el abandono de la zona Atlántica por la United Fruit Co., y la consiguiente presión ejercida por la población negra, desarraigada y sin recursos, para establecerse en la Meseta Central, hizo regarse, esta vez teñida de prejuicios raciales, la fobia antiextranjera. Mientras tanto se hacía legalmente imposible que las nuevas actividades bananeras del Pacífico enjugaran la amenazante mancha oscura, al incluirse en los contratos celebrados con la frutera el año 38, una cláusula que prohibía el enganche de gente de color en aquella zona[46].

Bajo esa incómoda sensación de ambigüedad –se cuestionaban los "prejuicios raciales" al tiempo que se mencionaba la "amenazante mancha oscura"–, las referencias a la "gente de color" desaparecieron de *Surco*. A partir de ahí, sus páginas ofrecieron un más genérico alegato en favor de la confraternidad entre las distintas etnias que conformaban la nación: blancos, indígenas y negros[47]. Esa ampliación de campo alimentó una sensibilidad proclive a la aceptación del pasado multirracial de Costa Rica, una renovada etnicidad en la que el elemento indígena resultó ser el pilar central. Surgió así una mirada benévola y, en algún caso, reivindicativa, del ayer nativo costarricense[48]. Es preciso, sin embargo, no abandonarse a la primera sensación que una lectura apresurada de este corpus textual pudiera dejarnos, dado que, en realidad, quienes con esa deferencia trataron en *Surco* al indígena costarricense estaban interesados, antes que en el pasado aborigen de su nación, en ligar a través suyo a Costa Rica con el resto de las repúblicas americanas. De lo que se trataba era de recrear la existencia de un primitivo magma indígena en torno al cual reunir al conjunto de pueblos y naciones del continente al amparo de la noción de Indoamérica[49]. A partir de ahí, los intelectuales adscritos a *Surco* pudieron replicar la vieja

---

45 Carlos José Gutiérrez, "Las bases de la realidad social costarricense", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* III, no. 9 (enero-junio 1961): 49.

46 El texto original viene en cursiva. Editorial, "La tendencia antiextranjera: síntoma de la morbosa paralización del desarrollo económico nacional", *Surco* 16 (septiembre 1941): 2-3.

47 Recordar lo antes señalado respecto al uso de los términos "negro" y "blanco" como construcciones culturales.

48 Entre otros, se halla tal mirada en los artículos de Alberto F. Cañas, "Algo más sobre la dictadura española", *Surco* 2 (septiembre 1940): 2-3; Otón Acosta, "Lo que el Centro propone. Capítulo de relaciones internacionales", *Surco* 16 (septiembre 1941): 21-22; Carlos Monge, "Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia", *Surco* 21 (marzo 1942): 4-8; y Eugenio Rodríguez Vega, "El viejo ideal de América", *Surco* 50 (octubre-noviembre 1944): 12-14.

49 El término de Indoamérica aparece en *Surco* ligado a un fragmento de Bajo el oprobio (1933), obra póstuma del peruano Manuel González Prada. "Indoamérica, países con problemas iguales", *Surco*

doctrina del panamericanismo, por entonces y debido a la conflagración mundial, reeditada e impulsada desde Washington. Sin negarle alguno de sus atributos políticos –quedaban a salvo, entre otros, la defensa de las libertades individuales y la fe en el sistema democrático–, los articulistas de *Surco* plantearon la necesidad de eliminar de dicha doctrina todo atisbo de dominación e imperio, y propusieron a cambio acogerse a las razones de índole cultural que habitaban el discurso del indoamericanismo. Pero esa suerte de batalla de conceptos entablada en la revista del CEPN entre indoamericanismo y panamericanismo escapa al objeto de nuestro trabajo; es, sin duda, otra historia.

CONCLUSIONES

La década de 1940 fue un periodo convulso para el mundo, también para Costa Rica, nación que por esos años y tras superar la larga etapa del liberalismo oligárquico se abocó a un ciclo de inestabilidad política y social consumado en la fratricida fractura bélica del año 1948. En ese oscilante escenario siguió resonando un secular discurso racial que hacía del no blanco un ser ajeno a la idiosincrasia nacional, un "otro" extraño a la patria, un no costarricense. Entre esos "otros", las figuras de hombres y mujeres de piel oscura eran percibidas por el conjunto de la población como una segura amenaza a la paz social y a la identidad de la nación, como un estigma que el lenguaje de la época definió con la expresión del "peligro negro".

Ante ese discurso, en el año 1940 ciertos intelectuales costarricenses agrupados en torno al Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y su revista *Surco*, decidieron luchar por hacer efectiva la plena inclusión en el seno de la comunidad nacional de los distintos grupos étnicos existentes en Costa Rica. En el marco de un relato racial más amplio, los afrodescendientes, la "gente de color", fue vista por esos pensadores como integrantes por derecho propio de la república, y su inclusión en ésta se contempló como parte de la más extensa y necesaria rearticulación política, institucional y social del Estado. Los valores democráticos que dichos intelectuales decían defender, su reformismo social y su perspectiva humanista, dieron pábulo a su vindicación de la población negra costarricense. Es preciso señalar, en cualquier caso, que la protección de la "gente de color" fue siempre en *Surco* un asunto marginal respecto a sus principales intereses, un asunto de pocas, aunque significativas voces.

Por su parte, los negros de origen caribeño que desde varias décadas atrás residían en la nación, la mayoría de ellos en la provincia de Limón, se habían mantenido hasta ese momento ajenos a los valores que definían lo costarricense. Las causas de ese alejamiento eran múltiples, destacando entre ellas el sentimiento de pertenencia a una cultura diferente –directamente transmitida desde África a través del Caribe– y su adscripción a un rango de ciudadanía distinto del que podía ofrecerles el Estado costarricense –dada su calidad originaria de súbditos del Imperio Británico–. No ayudaba a mitigar esta impresión de extrañamiento jurídico el que las leyes perpetuasen el estatus migratorio de los progenitores en las sucesivas generaciones de descendientes, lo que acentuaba la difusa condición de su ciudadanía. Esa suerte de irredentismo identitario comenzó a resultar menos atractivo a sus portadores cuando éstos vislumbraron, allá por la década de 1940, la posibilidad de abandonar la categoría de inmigrante para

37 (julio 1943): 4. Pero antes que al ensayo del intelectual andino, la asimilación de esa noción por los responsables de la revista pudo deberse a que uno de los máximos cultivadores de la misma fue Raúl Haya de la Torre, pensador de cabecera del CEPN.

alcanzar la de ciudadano, lo que precipitó en ellos la percepción de que su estancia en Costa Rica devenía en opción preferente de vida.

Confluyó así el deseo de un pequeño grupo de intelectuales ligados a la revista *Surco* por ampliar la base étnica de la nacionalidad costarricense, con el de los afrocaribeños que vivían en el país por alcanzar las ventajas de participación política y ascenso social que su plena integración en Costa Rica pudiera concederles. Sumados a otras fuerzas y a otros intereses, ambos anhelos se vieron recompensados merced al paulatino acceso de la "gente de color" a la ciudadanía costarricense. Un proceso de nacionalización enmarcado en las políticas estatales implementadas a partir de 1948 que no casualmente tuvo en uno de los articulistas de *Surco*, el costarricense de origen afrocaribeño Alex Curling, a uno de sus principales impulsores.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Revista *Surco*

Surco (1940-1945).

Acosta, Otón. "Lo que el Centro propone. Capítulo de relaciones internacionales". *Surco* 16 (septiembre 1941): 21-22.

Cañas, Alberto F. "Algo más sobre la dictadura española". *Surco* 2 (septiembre 1940): 2-3.

Editorial. "La zoología y el espíritu en la idea de raza". *Surco* 3 (octubre 1940): 1-2.

Editorial. "La tendencia antiextranjera: síntoma de la morbosa paralización del desarrollo económico nacional". *Surco* 16 (septiembre 1941): 1-4.

"Indoamérica, países con problemas iguales". *Surco* 37 (julio 1943): 4.

Jones, Fernando. "Instantáneas". *Surco* 3 (octubre 1940): 16.

Jones, Fernando. "Instantáneas". *Surco* 7 (diciembre 1940): 15-16.

Monge Alfaro, Carlos. "Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia". *Surco* 21 (marzo 1942): 4-8.

Rodríguez Vega, Eugenio. "El viejo ideal de América". *Surco* 50 (octubre-noviembre 1944): 12-14.

"Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)". *Surco* 11 (abril 1941): 12-13.

"Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)". *Surco* 13 (junio 1941): 10-12.

Surco 9 (febrero 1941): 2.

Vega Orozco, Jesús. "Pureza racial". *Surco* 3 (octubre 1940): 2-4.

Otras revistas

Bonilla, Abelardo. "El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)". *Revista de la Universidad de Costa Rica* 10 (1954): 33-50.

Gutiérrez, Carlos José. "Las bases de la realidad social costarricense". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* III, no. 9 (enero-junio 1961): 43-62.

Pacheco, León. "El costarricense en la literatura nacional". *Revista de la Universidad de Costa Rica* 10 (1954): 75-141.

Periódicos

Curling, Alex. "Todo hombre es igual ante la ley". *La Tribuna*. 10 de marzo de 1936.

Curling, Alex. "El patriotismo no es exclusivo de ninguna raza". *La Tribuna*. 9 de marzo de 1941.

Curling, Alex. "Los costarricenses de raza de color". *La Nación*. 20 de abril de 1949.

Curling, Alex. "Que los negros de Costa Rica tengamos en mayor grado patria, cultura, justicia y libertad". *Diario de Costa Rica*. 26 de junio de 1949.

Otras obras

Calvo Mora, Joaquín Bernardo. *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos*. San José, C.R.: Imprenta Nacional, 1887.

Monge Alfaro, Carlos. *Geografía social y humana de Costa Rica*. 2ª ed. San José, C.R.: Imprenta y Librería Universal, 1943.

Montero Barrantes, Francisco. *Elementos de historia de Costa Rica*. San José, C.R.: Tipografía Nacional, 1892-1894.

Censos de población

Censo población de Costa Rica. 1927.

https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1927/pdf/cuadro07-27.pdf

[consultado el: 19/11/18].

https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1927/pdf/cuadro10-27.pdf

[consultado: 17/01/19].

Censo de población de Costa Rica. 1950.

https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1950/pdf/cuadro11-50.pdf

[consultado el: 8/12/18].

Fuentes secundarias

Acuña León, María de los Ángeles. "Mestizaje, concubinato e ilegitimidad en la provincia de Costa Rica, 1690-1821". *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 9 (2011): 125-144.

Acuña León, María de los Ángeles y Doriam Chavarría López. "Mestizos, mulatos y zambos en la ciudad de Cartago (siglo XVIII)". *Revista de Historia* 77 (enero-junio 2018): 131-155.

Acuña Ortega, Víctor Hugo. "La invención de la diferencia costarricense". *Revista de Historia* 45 (enero-junio 2002): 191-228.

Alpízar Alpízar, Leidy. "Rompiendo el mito: inserción social de los jamaiquinos en el cantón central de San José entre 1904 y 1950". Tesis de Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica, 2017.

Cáceres Gómez, Rina. "Los silencios en nuestra historia". En *Del olvido a la memoria. Africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica*. Editado por Rina Cáceres Gómez. San José, C.R.: Oficina Regional de la UNESCO para Costa Rica y Panamá, 2008.

Hernández Cruz, Omar. "De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afro costarricense (1949-1998)". *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 207-245.

Herrera Zavaleta, Rosalila. "Maestras y militancia comunista en la Costa Rica de los años treinta". En *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. Editado por Eugenia Rodríguez Sáenz. San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2005.

Jiménez Matarrita, Alexander. *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2013.

Láscaris, Constantino. *El costarricense*. San José, C.R.: EDUCA, 1975.

Murillo Chaverri, Carmen. "Vaivenes y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940". *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 187-206.

Ovares, Flora. "Las revistas literarias y culturales en Costa Rica". *América: Cahiers du CRICCAL* 9-10 (1992): 135-144. https://doi.org/10.3406/ameri.1992.1060 [consultado el: 20/01/19].

Pakkasvirta, Jussi. "Particularidad nacional en una revista continental. Costa Rica y "Repertorio Americano", 1919-1930". *Revista de Historia* 28 (1993): 90-115.

Palmer, Steven. "Hacia la "auto-inmigración". El nacionalismo oficial en Costa Rica 1870-1930". En *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*. Editado por Jean Piel y Arturo Taracena. San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 1995.

Pérez Granados, Mónica María. *La construcción jurídica de la población afrocaribeña costarricense (1940-2014)*. San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 2018.

Putnam, Lara Elizabeth. "Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica". *Revista de Historia* 39 (enero-junio 1999): 139-186.

Ramírez Caro, Jorge. "Racismos intelectual y popular en Omar Dengo". Ponencia presentada en el *II Congreso Internacional de Lingüística Aplicada*, Heredia, 24-26 septiembre 2009. https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y [consultado el: 17/01/19].

Rosario Fernández, Reina Cristina. "Las identidades de la población de origen jamaiquino en el Caribe costarricense, 1872-1950". *Diálogos* 9 (2008): 1.243-1.268. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/27775/27982 [consultado el: 22/11/18].

Senior Angulo, Diana. *Ciudadanía afrocostarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. San José, C.R.: UNED, 2011.

Soto-Quirós, Ronald. ""Whiteness studies" y relatos de viajeros: los costarricenses en las miradas anglosajonas (1844-1868)". *Boletín AFEHC* 57 (junio 2013). http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3592 [consultado el: 20/03/18].

Soto-Quirós, Ronald. ""Y si el olor y el color de…": racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX". *Aguaita* 17-18 (diciembre 2007-junio 2008): 41-58.

Soto-Quirós, Ronald. "Evitando el oscurecimiento de la raza: los inmigrantes afrocaribeños en el discurso y las políticas costarricenses: 1872-1953". En *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Editado por Verena Stolcke y Alexandre Coello. Barcelona: Bellaterra, 2008.

Soto-Quirós, Ronald. "Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914". *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire 15 (2008)*. http://alhim.revues.org/2930 [consultado el: 14/07/17].

Soto-Quirós, Ronald. "Un otro significante en la identidad nacional costarricense: el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926". *Boletín AFEHC* 25 (octubre 2006): 1-32. http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id;=1236 [consultado el: 20/11/18].

"¿NEGROS EN EL SALVADOR?" HISTORIA DE LA PRESENCIA AFRICANA EN LA SOCIEDAD SALVADOREÑA Y SU NEGACIÓN DURANTE LOS SIGLOS XX Y XXI

«DES NOIRS AU SALVADOR?» HISTOIRE DE LA PRÉSENCE AFRICAINE DANS LA SOCIÉTÉ SALVADORIENNE ET SON DÉNI DURANT LES XXe ET XXIe SIÈCLES

José Heriberto Erquicia Cruz

Universidad Tecnológica de El Salvador
erquiciacruz@gmail.com

RESUMEN

Desde la conquista de Centroamérica, la presencia africana en el actual territorio salvadoreño puede documentarse a partir de diversas fuentes. Durante todo el período colonial gente esclavizada y sus descendientes dejaron una impronta imprescindible en la sociedad y la cultura sansalvadoreña. A partir de 1870, el proyecto de nación de los gobernantes salvadoreños y las elites intelectuales y económicas procuraron la tarea de homogenizar las diferencias étnico-culturales de las poblaciones del incipiente Estado. A inicios del siglo XX, los discursos de los intelectuales más influyentes expresaban que el progreso del país llegaría cuando estas razas estuvieran fusionadas. Actualmente en el imaginario y la memoria de buena parte de la población salvadoreña, nunca ha habido población de origen africano en El Salvador, y cuando la hay, se refieren a ella como extranjeros, asumiendo que la "negritud" es de los otros, del foráneo, del ajeno, del que "no es de aquí".

Palabras clave

Esclavizados, afrodescendientes, negación, racismo, El Salvador.

RÉSUMÉ

Depuis la conquête de l'Amérique Centrale, la présence africaine sur le territoire salvadorien actuel peut être documentée à partir de différentes sources. Tout au long de la période coloniale, les esclaves et leurs descendants ont laissé une marque essentielle sur la culture et la société sansalvadorienne. À partir de 1870, le projet de nation des gouvernants salvadoriens et des élites intellectuelles et économiques visait à homogénéiser les différences ethno-culturelles des populations de l'État naissant. Au début du XXe siècle, les discours des intellectuels les plus influents indiquaient que le progrès du pays se produirait lorsque ces races seraient fusionnées. Actuellement, dans l'imaginaire et la mémoire d'une grande partie de la population salvadorienne, il n'y a jamais eu de population africaine au Salvador et, s'il y en a, ils la considèrent comme étrangère, en supposant que la «noirceur» appartient aux autres, à celui qui est différent, à celui qui «n'est pas d'ici».

Mots-clés

Esclaves, Afro-descendants, déni, racisme, El Salvador.

INTRODUCCIÓN

En el imaginario vigente y la memoria colectiva actual de la gran mayoría de la sociedad salvadoreña, nunca ha existido población de ascendencia africana en El Salvador, y cuando la hay, se refieren a personas que nos visitan del exterior, fuera de las fronteras nacionales, asumiendo que la "negritud" es de los otros, del extranjero, del foráneo, del ajeno, del que "no es de aquí".

Sin embargo, la presencia de africanos y afrodescendientes inicia desde la conquista de Centroamérica por parte de España, que junto a ellos llegaron los primeros africanos al territorio de la América Central, así en 1524 los primeros negros incursionaron con Pedro de Alvarado en la conquista del actual territorio salvadoreño y esto puede documentarse a partir de diversas fuentes. Es oportuno mencionar que los africanos desempeñaron un papel apreciado en la conquista, ya sea éstos como auxiliares o como trabajadores. El mismo Pedro de Alvarado es mencionado como uno de los individuos que fueron complacidos con el permiso para el comercio de personas negras esclavizadas.

Ilustración No. 1
Mujer afrodescendiente en el mercado de San Alejo, La Unión, El Salvador



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia Cruz.

Justamente antes de 1530, la América Hispana se proveía de negros esclavizados a través del sistema de asientos, los que hasta mediados del siglo XVI fueron introducidos con regularidad, con el apremio de la prohibición de la esclavitud indígena hacia 1550. Ya sea que hayan

venido como acompañantes en la conquista, como esclavizados para servicio doméstico en la villa de San Salvador en el siglo XVI, como mano de obra para la extracción de minerales en los yacimientos de San Miguel o Metapán, o para las haciendas en la producción de añil y arrieros en las de ganado, la presencia de personas esclavizadas traídas de África se hizo notar en la provincia de San Salvador desde la llegada de los europeos y sus huestes. La necesidad de mano de obra esclavizada negra en las haciendas añileras de la provincia de San Salvador era apremiante, pues ante la prohibición de utilizar indígenas, era fundamental su presencia. Durante todo el período colonial, gente esclavizada y sus descendientes dejaron una impronta imprescindible en la sociedad y la cultura sansalvadoreña.

A mediados del siglo XVIII, cuando iniciaba el auge añilero de San Salvador, los negros y mulatos serían elementales en las labores de producción de la tinta de añil de las haciendas de la provincia. Durante todo el siglo XVIII, la manumisión, el nacimiento libre y el mestizaje convirtieron a los descendientes de los esclavizados africanos en personas libres. Esta "ascensión" de categoría de los mulatos libres definió lo que luego vendría a ser la masa ladina de la provincia de San Salvador, junto a otros miembros de la población no indígena. La sociedad colonial salvadoreña, entonces, experimentó transformaciones que llevaron a la ocurrencia de ese nuevo grupo étnico que fueron "los mulatos" y que durante el período colonial estarían vinculados a la industria de la producción de la tinta de añil, desde las haciendas y sus obrajes. Éstos al encontrarse dentro del espacio español, fueron formando parte de ese paisaje cultural, el cual le permitiría garantizar su acceso a la cultura hispanizada.

Sin lugar a duda, las ideas de finales del siglo XVIII dieron pauta a la formación del pensamiento político e ideológico de las colonias americanas, que poco tiempo después llevarían al rompimiento administrativo con el antiguo régimen colonial español. Las Cortes de Cádiz en 1812 ponen punto final a los esclavos de la real hacienda. En diciembre de 1823, José Simeón Cañas instó a la inmediata liberación de los esclavos de la América Central, promulgándose así la Ley definitiva el 17 de abril de 1824. Los ideales ilustrados, revolucionarios y liberales serían las bases para el patrón de Estado-nacional que se buscaría construir, no sin verse en contradicciones.

En el decenio de 1870, el proyecto de nación de los gobernantes salvadoreños, junto a las elites intelectuales y económicas, procuraron la tarea de homogenizar las diferencias étnico-culturales de las poblaciones del Estado. A la luz de ello, y como parte del discurso nacionalista salvadoreño, era convertirse en una nación: "moderna", "educada", "escolarizada" y "civilizada", dejando a un lado el ser indígena, negro o mulato, y todo lo que conllevara su cultura, para pasar a conformar la categoría global de "mestizo". Los discursos y las acciones del Estado liberal iban de la mano de diferentes prácticas de invisibilización y negación de los "otros", aquellos que formaban parte de las comunidades no mestizas.

Los centroamericanos nacionalistas definitivamente retoman el discurso del mestizaje como parte esencial del mito que plantea que la mezcla, la fusión y la argamasa de razas es parte de la formación de la nación civilizada, que no produce degeneración y atraso, sino más bien, enriquecimiento, beneficio y florecimiento a los nuevos estados nacionales. Gobernantes, élites intelectuales y socioeconómicas promulgaban la introducción de nuevos valores europeos como sinónimo de modernidad. De igual manera, también eran bienvenidos los ciudadanos de las "naciones civilizadas" a vivir en El Salvador, con la idea del "blanqueamiento" y de "mejorar la raza".

AFIRMANDO LA NEGACIÓN EN EL SIGLO XX

Desde los inicios del siglo XX, los discursos de los intelectuales más influyentes, como David Joaquín Guzmán (San Miguel, 1843-San Salvador, 1927) –quien era el director del Museo Nacional de El Salvador– y otros expresaban que el "progreso" del país llegaría cuando "estén fusionadas las razas", lo cual haría desaparecer las diferencias étnico-culturales. En 1910, Guzmán se refirió a los zambos como la última mezcla de raza que habita en El Salvador, la cual es el producto de indio con negra y la describió como que a veces sacan lo mejor de las dos razas, y algunos llegan a superarse y ser hombres que han figurado en la sociedad. Sin embargo, la mayoría de zambos de baja condición –debido a la falta de instrucción y moralidad– son considerados como malvados y facinerosos. En cuanto a su fenotipo, se describen como de tez casi obscura, cabellos encrespados, labios espesos, cara redonda y de gruesos perfile; el cuerpo es de talla baja y malformado[1].

Con esta descripción negativa de los zambos, por parte de Guzmán, se recalcaba que el progreso del país llegaría el día en que estuvieran fusionadas las razas, exaltando las constituciones de la República del último cuarto del siglo XIX, las cuales hicieron desaparecer las desigualdades de las razas, convirtiendo a toda la población en ciudadanos de la República. De esta manera, al homogenizar a los individuos que componían la sociedad salvadoreña, se estaba negando la diversidad étnica y cultural de las poblaciones indígenas, zambas y otras que habitaban el territorio nacional.

En este sentido, el mestizaje formó parte fundamental de la ideología nacionalista, que permitió a los intelectuales de la década de 1920 desempeñar un papel importante en la formación de la nación, inventando y creando símbolos antiimperialistas, además de imágenes simbólicas de la nación mestiza, que permitió la inclusión de grupos subalternos (campesinos, proletarios y pequeños comerciantes)[2] en un racismo que eliminó las categorías étnicas, invizibilizando a las comunidades no mestizas. A inicios de la década de 1930, se llevó a cabo el Censo Nacional de Población, en éste todavía aparecían categorías étnicas y nacionales. Sin embargo, cabe resaltar que en ese registro de personas aparecía la categoría de "negro", pero para solamente para el registro de los extranjeros[3]. Como parte de las políticas públicas, con el afán del "blanqueamiento" y con tintes racistas desde el Estado salvadoreño, en la administración de General Maximiliano Hernández Martínez, quien se mantuvo en el poder desde 1931 a 1944, se promulgó la Ley de Migración en 1933, la cual prohibía el ingreso a El Salvador a los originarios de China o Mongolia, a los de raza negra, a los malayos y gitanos, conocidos también como húngaros, así como a nuevos inmigrantes originarios de Arabia, Líbano, Siria, Palestina y Turquía[4].

---

1 David Joaquín Guzmán, "Población y área. Razas y costumbres", en *Obras escogidas*, coord. Carlos Castro (San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, 2000), Colección Orígenes, Volumen no. 10, 193-197.

2 Jeffrey Gould, "Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador", en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, coord. Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale, et al. (Guatemala: CIRMA, 2004), 395-429.

3 Biblioteca Virtual en Población (BVP). Centro Centroamericano de Población. *Censo de Población de El Salvador de 1930.* (San José, Costa Rica. Universidad de Costa Rica), https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/ [consultado el: 04/03/2019].

4 *Diario Oficial* [República de El Salvador], "Decreto No. 86. [...] Ley de Migración" [Tomo 114, no. 139], 1125-1128.

En cuanto a los censos nacionales de la segunda mitad del siglo XX, estos no incluyeron en sus instrumentos censales las categorías étnicas como una manera de contar a la población salvadoreña. A partir de ello, la sociedad salvadoreña "asumió" que, en El Salvador no existían negros pues el General Hernández Martínez les había prohibido su ingreso al país. Además, esto se vería reforzado desde todas las instancias del Estado (educación, oficina de estadísticas, cultura entre otras), pues la historia oficial negó la impronta africana en los libros de texto y en el discurso oficial.

Dicha negación no es una simple valoración de los salvadoreños que la han concebido *per se*, sino más bien pertenece a una construcción y continua afirmación de saberes que han sido reproducidos desde el siglo XIX hasta los albores del siglo XXI por parte del Estado salvadoreño, sus instituciones y las élites académicas, económicas y políticas. El proyecto del mestizaje –realizado desde finales del siglo XIX e inicios del XX– llevó a ocultar las diferencias de los diversos grupos étnicos que habitaban y habitan la República de El Salvador. Sin embargo, como en toda sociedad multiétnica existen comunidades que persisten a través del tiempo, manteniendo sus diferencias del denominado (o imaginado) grupo homogéneo.

Ilustración No. 2
Pintura de niña afrodescendiente de Uluazapa, San Miguel, El Salvador



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia Cruz. Retrato ubicado en la Alcaldía de Uluazapa. Autor de la obra: Carlos Campos.

EL RETO DE CONSTRUIR UNA NUEVA MEMORIA EN EL SIGLO XXI

A inicios del siglo XXI, entre agosto y septiembre de 2001 en Durban, Sudáfrica, se llevó a cabo la "Conferencia mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia". En la declaración final de dicha conferencia se recomendaba duplicar los esfuerzos para que los Estados, a través de los censos nacionales de población,

pudieran contar con los respectivos datos oficiales sobre la población afrodescendiente[5]. A la luz de ello, se pretendía evaluar y formular políticas de Estado encaminadas a la reparación de la población afrodescendiente resultante de la deuda por el proceso esclavista a que se vieron sometidos[6]. Tal y como reconoce la Declaración de Durban, "los afrodescendientes han sido durante siglos víctimas del racismo, la discriminación racial y la esclavización, y de la denegación histórica de muchos de sus derechos"[7]. En el caso salvadoreño, claramente se ha borrado la descendencia africana de muchos de sus pobladores.

A pesar de las recomendaciones dadas por las Naciones Unidas en la Declaración de Durban, el Estado salvadoreño siguió descartando la raíz africana en su población. En el informe presentado en febrero de 2005, por el gobierno de El Salvador, ante la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas[8], se afirma que "la población salvadoreña no está compuesta por grupos con características raciales diferentes"[9]. Dando el tiro de gracia a la posibilidad de existencia de afrodescendientes, en dicha declaración se indica: "Se externa que no existe población negra en El Salvador, por ser el único país de Centroamérica que no posee costas en el mar Caribe"[10]. A solicitud del Comité de la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), en el "Censo Nacional de Población y Vivienda 2007" se incluyó en la boleta censal una pregunta referente a la adscripción étnica de los ciudadanos salvadoreños. Esta encuesta causó polémica ya que fue cambiada por la consulta inicialmente validada por las comunidades indígenas y expertos antropólogos[11].

Las comunidades interesadas vieron en la nueva consulta una jerarquización racista[12]. Así, la pregunta número 6, literal a) de la hoja VI, referente a los Datos de las personas del hogar, justamente cuestiona lo siguiente: "¿Es usted Blanco, Mestizo, Indígena, Negro (de Raza), Otro?"[13]. Sin embargo, con todo y las deficiencias que pudo haber tenido el instrumento censal, de alguna manera se realizó el conteo de la adscripción étnica del "IV Censo de Población

---

5 ONU, "Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Declaración" (Durban, Sudáfrica: 2001) en: http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf [consultado el: 04/03/2019].

6 John Antón y Fabiana del Popolo, "Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos", en *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento a la realización de derechos*, coord. John Antón, Álvaro Bello, *et. al.* (Santiago de Chile: Naciones Unidas, febrero de 2009) [Serie Población y Desarrollo, 87], 13-38, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/7237 [consultado el: 20/02/2019].

7 ONU, "Conferencia mundial contra el racismo", 10.

8 Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), "Informes presentados por los Estados parte de conformidad con el artículo 9 de la Convención (Adición. El Salvador)", en *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* (Naciones Unidas: 19 de mayo de 2005), https://www.ohchr.org/EN/Countries/LACRegion/Pages/SVIndex.aspx [consultado el: 23/06/2009].

9 CERD, "Informes presentados por los Estados", 1.

10 CERD, "Informes presentados por los Estados", 3.

11 Georgina Hernández Rivas, "La diversidad cultural en El Salvador", en *Identidad y Cultura: ciclo de charlas*, comp. Centro Cultural de España en El Salvador (San Salvador, El Salvador: Centro Cultural de España en El Salvador, 2009), 5-11.

12 Hernández, "La diversidad cultural en El Salvador", 5-11.

13 República del El Salvador. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadísticas y Censos, *VI Censo de Población y V de Vivienda 2007* (San Salvador, El Salvador, 2008).

de 2007", dando como resultado un número de salvadoreños que se asumió como "negro de raza". Así, 7.441 personas (0,13%) del total de los salvadoreños censados son afrosalvadoreños. De los 14 departamentos que conforman la división política administrativa de El Salvador, los que presentaron más población afrodescendiente son: San Salvador, con un 21,54%; Usulután, con un 14,69% y Santa Ana, con un 14,47%. De tal cuenta, los departamentos que muestran una baja presencia de afrosalvadoreños son Chalatenango, con un 0,22%; seguido de Cuscatlán, con un 1,75% y San Vicente, con un 1,76%. A partir de los resultados, es interesante observar como los departamentos de San Vicente, La Unión, La Paz y San Miguel presentan porcentajes menores a un 5% de población afrodescendiente, cuando históricamente se ha conocido su presencia.

El CERD, en 2010, mostraba con preocupación las notables diferencias expuestas en las cifras referentes a la composición étnica de El Salvador derivadas de los resultados del Censo de Población de 2007; y señalaba la necesidad de elaborar un nuevo censo en 2012[14]. Con esta propuesta, dicho Comité recomendaba mejorar la metodología censal, en íntima concurrencia con las Naciones Unidas, los pueblos indígenas y afrodescendientes, tomando en cuenta el principio de la autodeterminación. Todo esto con el objetivo fundamental de que, a través de los resultados del censo, se refleje la diversidad étnica de la sociedad salvadoreña. Una de las recomendaciones del Comité, luego de conocer a través de un censo al respecto de la población afrodescendiente salvadoreña, es la de redoblar esfuerzos con la finalidad de darles visibilidad como grupo étnico, pero con mayor firmeza, a fin de que esta población disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales. Con la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en 2010, en la cual el año de 2011 se declara como el "Año Internacional de los Afrodescendientes", el Estado salvadoreño estaba llamado a fortalecer la identidad afrodescendiente negada.

Así, a finales del 2011, se lleva a cabo el primer foro y exposición itinerante, con la temática "Afrodescendientes en El Salvador, retos para la construcción de la diversidad cultural", el cual se promovió desde instituciones estatales, organismos internacionales y un centro de educación superior nacional. En una de las últimas plenarias de la Asamblea Legislativa (2009-2012) se realizó un acuerdo de reforma constitucional, en el cual se incorporó un inciso en el Art. 63 de la Constitución. Dicho inciso se refiere al reconocimiento de los pueblos indígenas –no menciona afrodescendientes– por parte del Estado salvadoreño. Además, el Estado asume la responsabilidad de velar porque las políticas que se dicten vayan en concordancia con mantener y desarrollar la identidad étnica y cultural, la cosmovisión, los valores y la espiritualidad de dichos pueblos indígenas[15]. Aunque en otras latitudes, intrínsecamente en la categoría de pueblos indígenas, se incluye a los afrodescendientes, el no dejarlo explícito en el inciso anterior del artículo 63 de la Constitución se podría interpretar como una negación más del Estado salvadoreño a un determinado grupo de su población que forma parte de la diversidad étnico-cultural de su sociedad.

---

14 ONU, "Compilación de observaciones finales y recomendaciones de los órganos de tratados y procedimientos especiales de Naciones Unidas sobre las poblaciones afrodescendientes en América Central: 2000-2010" [Oficina del Alto Comisionado para Derechos Humanos] (Ginebra: Naciones Unidas, 2010), 117, http://biblioteca.corteidh.or.cr:8070/alipac/JMCILXAKABTRBVZWHFBL-00129/full-set?RES=728&NUM=18 [consultado el: 03/03/3019].

15 Asamblea Legislativa de El Salvador, "Acuerdo de Reformas Constitucionales no. 5", 25 de abril de 2012, http://www.jurisprudencia.gob.sv/DocumentosBoveda/D/2/2010-2019/2012/05/96A01.PDF [consultado el: 03/03/2019].

EL APORTE DE LAS INVESTIGACIONES ACADÉMICAS

Casi durante todo el siglo XX, la academia obvio el tema de la raíz africana en la sociedad salvadoreña, asumiendo que el mestizaje había sido tan fuerte que había hecho desaparecer cualquier rastro de aquella africanidad que como hemos observado brotó "a flor de piel" en los siglos coloniales. Sin embargo, en las postrimerías del siglo XX, con el título de "La herencia africana en la identidad histórica salvadoreña", el artículo de Pedro Escalante Arce, publicado en 1996 por la Academia Chilena de la Historia, comienza a abrir un espacio desde la academia, para perseguir los estudios históricos de la temática de herencia africana[16]. Es muy relevador de esa tendencia hacia la invisibilidad de los afrodescendientes que la primera tesis de la carrera de licenciatura en historia presentada en El Salvador con respecto a dicha problemática se haya defendido apenas en 2006. Se trató de un trabajo desde las fuentes coloniales que se denominó: "Inserción social de negros y mulatos en las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate durante el período colonial (1524-1821)"[17] de Carlos Loucel Lucha.

De suma importancia en esta tendencia de hacer perceptible el componente de origen africano en la historia de El Salvador, podemos citar el trabajo de Paul Lokken y Cristopher Lutz que lleva por nombre: "Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)"[18]. Por otra parte, la tesis de maestría en antropología de Wolfgang Effenberger López de 2010[19]. Effenberger, ha dado continuidad a su trabajo de máster publicando el artículo denominado: "La participación de afrodescendientes de Atiquizaya en el levantamiento de 1932"[20]. Luego vendrían trabajos desde la antropología y las fuentes documentales, tales como: "El culto a San Benito de Palermo, elementos de la herencia africana en El Salvador", la devoción de un santo negro en el oriente salvadoreño, investigación de Heriberto Erquicia y Marielba Herrera[21].

---

16 Pedro Escalante, "La herencia africana en la identidad histórica salvadoreña", en *Actas del V Congreso Iberoamericano de Academias de la Historia. Los estudios históricos como expresión de la cultura nacional* (Santiago, Chile: Academia Chilena de la Historia 1996), 109-134.

17 Carlos Antonio Loucel Lucha, "Inserción social de negros y mulatos en las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate durante el período colonial (1524-1821)" (Trabajo de graduación para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2006).

18 Paul Lokken y Cristopher Lutz, "Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)", en *Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica*, ed. Rina Cáceres Gómez (San José, C.R.: Oficina regional de la Unesco, 2008), 16-36.

19 Wolfgang Effenberger,"Der Aufstand von 1932 in El Salvador: eine Untersuchungüber die Partizipation afro-salvadornischer Gruppenwährend der Insurrektion" (Trabajo de tesis de Magister en Antropología, Instituto Latinoamericano, Universidad Libre de Berlín, Alemania, 2010). Este trabajo habla sobre la participación de afrosalvadoreños en los sucesos acaecidos en 1932, con el levantamiento campesino-indígena, visto a través de la novela "Cafetos en flor" de Miguel Ángel Ibarra y que pone en la palestra una nueva línea de investigación desde la literatura del siglo XX.

20 Wolfgang Effenberger López, "La participación de afrodescendientes de Atiquizaya en el levantamiento de 1932", *Científica* 1, no. 2 [época 2] (2013): 139-154.

21 José Heriberto Erquicia Cruz y Marielba Herrera Reina, "El culto a San Benito de Palermo, elemento de la herencia africana en El Salvador", *Revisa Entorno* 51 (julio 2012): 62-70.

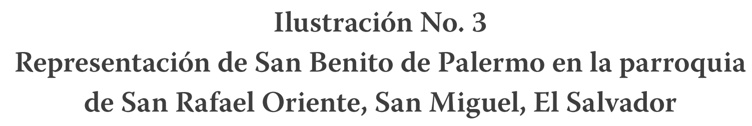


Ilustración No. 3
Representación de San Benito de Palermo en la parroquia de San Rafael Oriente, San Miguel, El Salvador



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia Cruz.

Además de la investigación sobre los imaginarios acerca de la herencia afrodescendiente en el municipio de San Alejo, siempre en el oriente de El Salvador[22]; recientemente, en 2017, se publicó el libro denominado: *Relaciones Interétnicas: afrodescendientes en Centroamérica* que compila 14 artículos de la región, entre ellos 5 sobre la temática en El Salvador[23]. Por su parte, desde la entidad estatal del Ministerio de Cultura, salió el primer número de una revista salvadoreña que dedica por completo sus artículos al tema, la cual se presentó como: "Afrodescendencia en El Salvador y Centroamérica"[24]. Recientemente, la tesis doctoral en historia

22 José Heriberto Erquicia Cruz, Marielba Herrera Reina y Wolfgang Effenberger López, "Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, El Salvador", en *Recopilación de Investigaciones 2012* (San Salvador: Tecno Impresos, Universidad de El Salvador, 2012).

23 José Heriberto Erquicia Cruz y Rina Cáceres (coord.), *Relaciones interétnicas: afrodescendientes en Centroamérica* (San Salvador, El Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador, 2017), Colección Investigaciones/64.

24 República de El Salvador. Ministerio de Cultura, "Afrodescendencia en El Salvador y Centroamérica", *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades "Identidades"* 11 (julio 2016-enero 2017):5-171.

presentada por José Heriberto Erquicia, denominada: *Añil demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la Provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)*, muestra la importancia de los africanos esclavizados y sus descendientes en el desarrollo económico, social, político y cultural de la sociedad sansalvadoreña en torno a la producción y comercio de la tinta del añil[25].

Ilustración No. 4
Representación de San Benito de Palermo de La Presita, Usulután, El Salvador



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia Cruz.

A partir de la puesta en valor del tema de la presencia africana en la sociedad salvadoreña, surgen varias voces desde una diversidad de propuestas artísticas, culturales y activistas de diferentes colectivos. Así en septiembre de 2013, se presentó en el auditorio del Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán, la premier del documental "Pieza de Indias", dirigido por Marvin Aguilar, un audiovisual que muestra desde diversas aristas de la investigación, la historia de la gente esclavizada y sus descendientes en la actualidad. Recientemente en 2017, Luis Bruzón presentó un cortometraje denominado: "Danza de los Tabales, Ereguayquín, El Salvador". Este audiovisual refiere a la tradición de la danza de los tambores en honor a san Benito de Palermo, de ascendencia africana, celebrado en Ereguayquín (municipio del departamento de Usulután) y otras poblaciones circunvecinas.

25 José Heriberto Erquicia Cruz, "Añil demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la Provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)" (Trabajo de tesis de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos [Europa, América, Arte y Lenguas: Sociedad, cultura, y economía colonial, y republicana en la historia de América Latina], Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España, 2019).

Ilustración No. 5
Mural en una calle de Ereguayquín, Usulután, El Salvador, representando a San Benito de Palermo



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia. San Benito de Palermo es acompañado en el mural por los Tabales y la Chanchona.

Desde el Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán, el principal museo nacional de El Salvador, se ha desarrollado el guion museológico para una sala permanente que aborda la temática de pueblos originarios y afrodescendientes de El Salvador, un trabajo fundamental para la puesta en valor y en el campo nacional de estas dos comunidades, indígenas y afrodescendientes, que han sido invisibilizadas por mucho tiempo.

En Ereguayquín, en asocio de la Casa de la Cultura, la iglesia, la alcaldía municipal y la sociedad civil, se lleva a cabo cada 15 de mayo, la celebración de un Festival Folclórico en honor al patrono de la ciudad, san Benito de Palermo, en donde se juntan varias imágenes del santo que llegan de distintos lugares que se encuentran próximos[26]. De igual forma, colectivos de afrosalvadoreños vienen realizando desde el año 2013 –cada tercer sábado de agosto– el ***Día de la comunidad afrodescendiente***. Aunque no es una fecha oficial dada por el Estado salvadoreño, si es importante para la comunidad. Esto es muestra de que cada vez más municipios se van uniendo a esta conmemoración, junto a otras instituciones locales –como casas de la cultura– y, sin faltar, los colectivos nacionales e internacionales que son los agentes de dicha memoria[27]. A la fecha se conocen cuatro colectivos que están vigentes en la dinámica y el ambiente de la

---

26 República de El Salvador. Ministerio de Cultura, *Ereguayquín celebró el XXVII Festival Folclórico Autóctono*, http://www.cultura.gob.sv/ereguayquin-celebro-el-xxvii-festival-folclorico-autoctono/ [consultado el: 15/11/2018].

27 Menly Cortez, "Las huellas de la afrodescendencia en El Salvador", *El Diario de Hoy* [El Salvador], 28 de agosto de 2018, https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/513773/las-huellas-de-la-afrodescendencia-en-el-salvador/ [consultado el: 03/03/2019].

afrodescendencia salvadoreña: AFROES (Afrodescendientes de El Salvador), APOKAM, Azul Originario y Colochas en Resistencia. Recientemente, en el portal de la UNESCO del Legado Cultural de África en América Latina y el Caribe, se incluyeron como parte de los sitios que resguardan la memoria de la gente esclavizada en El Salvador, los lugares de Ereguayquín, San Vicente y Zacatecoluca[28].

Tuvo que pasar casi un siglo, para que nuevamente en El Salvador se considerara la importante huella de la raíz africana de la sociedad salvadoreña. Aún sigue siendo un tema de alguna manera tabú en muchos círculos, incluso académicos. Queda incluir en el currículo educativo oficial la temática, así como la elaboración de un nuevo censo de población, que no solamente enumere a la población de ascendencia africana, sino más bien, permita conocer quiénes son, dónde están, qué hacen, en fin, un perfil de la población afrosalvadoreña.

Ilustración No. 6
Vista de la plaza José Simeón Cañas, Zacatecoluca



Fuente: Fotografía de José Heriberto Erquicia. En este espacio es donde cada tercer sábado de agosto se conmemora el día de la afrodescendencia salvadoreña.

28 UNESCO, Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe, Legado Cultural de África en América Latina y el Caribe, El Salvador, http://www.lacult.unesco.org/legado_africa/es/El%20Salvador/country [consultado el: 13/04/2019].

CONCLUSIONES

Desde el inicio de la conquista junto con los españoles llegarían los primeros africanos al territorio de la América Central. Así en 1524, los primeros esclavos negros incursionaron con Pedro de Alvarado en la conquista de los actuales territorios de Guatemala y El Salvador. Con la gran producción añilera del Reino de Guatemala, y específicamente en las haciendas de tinta de la alcaldía mayor de San Salvador y sus jurisdicciones, se necesitaba mano de obra no indígena. Así, una Real Cédula de 1563 prohibía explícitamente el trabajo de beneficiar añil a los indígenas y proponía sutilmente que fueran negros los que trabajasen en esa actividad altamente insalubre para las personas; con ello, desde la Corona, se dictaba la importancia del elemento africano, el cual sería a través del tiempo imprescindible en todo el proceso de producción de la tinta de jiquilite y el laborío de las haciendas. En los inicios del siglo XIX, en la Intendencia de San Salvador y Alcaldía Mayor de Sonsonate (actual territorio salvadoreño), el estrato étnico mulato se determinó basado en las contradicciones entre la superestructura jurídica colonial y los procesos dinámicos de su mismo dominio; así, lentamente los campesinos y milicias de mulatos fueron erigiendo su propia cultura protohispana al margen de la estructura de la sociedad colonial.

Este ensayo inició con la pregunta "¿negros en El Salvador?", que aún muchos en la sociedad salvadoreña se hacen, pues la construcción de la "identidad salvadoreña" se edificó con el Estado-nación, basado en el mestizaje de españoles con las comunidades indígenas, negando la tercera raíz africana. El proyecto del mestizaje, realizado desde finales del siglo XIX e inicios del XX, llevaría a ocultar las diferencias de los diversos grupos étnicos que habitaban y habitan la República de El Salvador.

Sin embargo, como en toda sociedad pluriétnica existen comunidades que persisten a través del tiempo manteniendo sus diferencias del denominado grupo homogéneo. Como se expuso arriba, con el ideal del mestizaje no habría cabida para "los otros", los de la "casilla censal" de los no mestizos, los negros, los mulatos, los indígenas, entre otros grupos étnicos. Dentro de este marco se erigió una nación homogénea en donde las diferencias eran mal vistas y, en el peor de los casos, simplemente no existían.

Es a partir de las investigaciones desde aristas de las ciencias sociales y humanidades, que se ha querido contribuir y acercar al estudio de los afrodescendientes de El Salvador –afrosalvadoreños– desde los datos que muestra la historiografía al respecto. A partir de ello, se procura incentivar que desde varias disciplinas se trabaje en el tema, ya de por sí complejo, de la descendencia africana en El Salvador, la cual ha sido negada.

No es de extrañar una noticia ocurrida en Madrid (España) en marzo de 2018. En el hecho, una salvadoreña agredía –con un botellazo en la cabeza– al actor Marius Makon de origen africano y manifestaba: "No quiero negros en el local ni delante de mí" y "Puedo matarlo y no me pasaría nada porque soy blanca". Se trataba de una clara violencia racial y xenofobia. Aludiendo a la violencia racista, la Red Española de Inmigración y Ayuda al Refugiado puso una demanda en contra de la salvadoreña por un delito de odio[29]. Puede que este hecho haya sido

29 Europapress/Madrid, "Detenida una salvadoreña por tirar una botella al actor Marius Makon al grito de "no quiero negros en el local"", 5 de marzo de 2018, **https://www.europapress.es/madrid/noticia-detenida-salvadorena-tirar-botella-actor-marius-makon-grito-no-quiero-negros-local-20180305180354.html** [consultado el: 03/03/2019].

una situación circunstancial, pero llama la atención que la cobertura que brindaron los medios salvadoreños sobre el hecho no generó en reproche entre los salvadoreños, más bien en algunos casos hicieron mella del racismo que impregna en la sociedad salvadoreña.

Es desde la situación que afronta la sociedad salvadoreña en la actualidad, con la continuidad de numerosas acciones, tales como la constante reproducción de los discursos de negación, racismo, discriminación racial, xenofobia y otras formas conexas de exclusión, que van contra la población salvadoreña étnico-cultural diversa, se ha vuelto una labor dificultosa el tratar de cambiar esas representaciones y acciones que se encuentran en el imaginario colectivo de los salvadoreños. En este contexto, se pretende que con el aporte de los estudios socioculturales se contribuya al conocimiento, entendimiento y valoración de la diversidad étnico-cultural de la sociedad salvadoreña, y por lo tanto se promuevan políticas que conlleven al desarrollo humano en términos de equidad, solidaridad y respeto de dicha diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Biblioteca Virtual en Población (BVP). Centro Centroamericano de Población. *Censo de Población de El Salvador de 1930*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/ [consultado el: 04/03/ 2019].

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD). "Informes presentados por los Estados parte de conformidad con el artículo 9 de la Convención" (Adición. El Salvador). En *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Naciones Unidas: 19 de mayo de 2005. http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/898586b1dc7b4043c1256a450044f331/7898bd847c6 43f99c125702700399b4d/$FILE/G0541904.pdf [consultado el: 23/06/2009].

Diario Oficial [República de El Salvador], "Decreto No. 86. […] Ley de Migración" [Tomo 114, no. 139], 1125-1128.

Europapress/Madrid. "Detenida una salvadoreña por tirar una botella al actor Marius Makon al grito de "no quiero negros en el local"". 5 de marzo de 2018. https://www.europapress.es/madrid/noticia-detenida-salvadorena-tirar-botella-actor-marius-makon-grito-no-quiero-negros-local-20180305180354.html [consultado el: 03/03/2019].

ONU. "Compilación de observaciones finales y recomendaciones de los órganos de tratados y procedimientos especiales de Naciones Unidas sobre las poblaciones afrodescendientes en América Central: 2000-2010." Oficina del Alto Comisionado para Derechos Humanos. Ginebra: Naciones Unidas, 2010. http://biblioteca.corteidh.or.cr:8070/alipac/JMCILXAKABTRBVZWHFBL-00129/full-set?RES=728&NUM=18 [consultado el: 03/03/2019].

ONU. "Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia". Durban, Sudáfrica, 31 de agosto-7 de setiembre de 2001. http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/ [consultado el: 03/03/2019].

República de El Salvador. Asamblea Legislativa de El Salvador. "Acuerdo de Reformas Constitucionales no. 5". 25 de abril de 2012. http://www.jurisprudencia.gob.sv/DocumentosBoveda/D/2/2010-2019/2012/05/96A01.PDF [consultado el: 03/03/2019].

República de El Salvador. Ministerio de Cultura. "Ereguayquín celebró el XXVII Festival Folclórico Autóctono". http://www.cultura.gob.sv/ereguayquin-celebro-el-xxvii-festival-folclorico-autoctono/ [consultado el: 03/03/2019].

República del El Salvador. Ministerio de Economía, Dirección General de Estadísticas y Censos, [DIGESTYC] El Salvador-*VI Censo de Población y V de Vivienda 2007*. San Salvador, El Salvador, 2008. http://informes.digestyc.gob.sv/nada/index.php/catalog/7 [consultado el: 04/03/2019].

Fuentes secundarias

Antón, John y Fabiana del Popolo. "Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos". En *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento a la realización de derechos*. Coordinado por John Antón, Álvaro Bello, et. al. Santiago de Chile: Naciones Unidas, febrero de 2009 [Serie Población y Desarrollo, 87]. https://repositorio.cepal.org/handle/11362/7237 [consultado el: 20/02/2019].

Cortez, Menly. "Las huellas de la afrodescendencia en El Salvador". Elsalvador.com. 28 de agosto de 2018. https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/513773/las-huellas-de-la-afrodescendencia-en-el-salvador/ [consultado el: 03/03/2019].

Effenberger López, Wolfgang. "Der Aufstand von 1932 in El Salvador: eine Untersuchungüber die Partizipation afro-salvadornischer Gruppen währendder Insurrektion". [El levantamiento de 1932. Una investigación sobre la participación de grupos afrosalvadoreños en la insurrección indígena] Trabajo de tesis de magister antropología, por el Instituto Latinoamericano, Universidad Libre de Berlín, Alemania, 2010.

Effenberger López, Wolfgang. "La participación de afrodescendientes de Atiquizaya en el levantamiento de 1932". *Científica* 1, no. 2 [época 2] (2013): 139-154.

Erquicia Cruz, José Heriberto. "Añil demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la Provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)". Trabajo de tesis de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos [Europa, América, Arte y Lenguas: Sociedad, cultura, y economía colonial, y republicana en la historia de América Latina], Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España, 2019.

Erquicia Cruz, José Heriberto y Marielba Herrera Reina. "El culto a San Benito de Palermo, elementos de la herencia africana en El Salvador". *Revista Entorno* 51 (julio 2012): 62-70.

Erquicia Cruz, José Heriberto y Rina Cáceres (coordinadores). *Relaciones interétnicas: afrodescendientes en Centroamérica*. San Salvador, El Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador, Colección Investigaciones/64, 2017.

Erquicia Cruz, José Heriberto, Marielba Herrera Reina y Wolfgang Effenberger López. "Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente en San Alejo, La Unión, El Salvador". En *Recopilación de Investigaciones 2012*. San Salvador: Tecno Impresos, Universidad de El Salvador, 2012.

Escalante, Pedro. "La herencia africana en la identidad histórica salvadoreña". Ponencia presentada en *Actas del V Congreso Iberoamericano de Academias de la Historia. Los estudios históricos como expresión de la cultura nacional*. Academia Chilena de la Historia. Chile: 1996.

Gould, Jeffrey L. "Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador". En *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Editado por Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles L. Hale, et al. Guatemala: CIRMA, 2004.

Guzmán, David Joaquín. "Población y área. Razas y costumbres". En *Obras escogidas*. Editado por Carlos Castro. [Colección Orígenes, Volumen no. 10]. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, 2000.

Hernández, Georgina. "La diversidad cultural en El Salvador". En *Identidad y Cultura: ciclo de charlas*. Compilación por el Centro Cultural de España en El Salvador. San Salvador, El Salvador: Centro Cultural de España en El Salvador, 2009.

Lokken, Paul y Cristopher Lutz. "Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)". En *Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica*. Editado por Rina Cáceres Gómez. San José, Costa Rica: Oficina Regional de la Unesco, 2008.

Loucel Lucha, Carlos Antonio. "Inserción social de negros y mulatos en las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate durante el período colonial (1524-1821)". Trabajo de graduación para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2006.

República de El Salvador. Ministerio de Cultura, "Afrodescendencia en El Salvador y Centroamérica". *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades "Identidades"* 11 (julio 2016-enero 2017): 5-171.

UNESCO, Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe, Legado Cultural de África en América Latina y el Caribe, El Salvador. http://www.lacult.unesco.org/legado_africa/es/El%20Salvador/country [consultado el: 13/04/2019].

TERCERA PARTE

DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES Y HERRAMIENTAS DE VISIBILIZACIÓN (SIGLO XXI)

REPRESENTACIONES DE LAS DESIGUALDADES RACIALES EN LA NARRATIVA FEMINISTA DEL CARIBE HISPANO CONTEMPORÁNEO: UNA LECTURA FANONIANA DE YOLANDA ARROYO PIZARRO, RITA INDIANA HERNÁNDEZ Y ANACRISTINA ROSSI

REPRÉSENTATIONS DES INÉGALITÉS RACIALES DANS LA LITTÉRATURE FÉMINISTE DES CARAÏBES HISPANOPHONES CONTEMPORAINES: UNE LECTURE FANONIENNE DE YOLANDA ARROYO PIZARRO, RITA INDIANA HERNÁNDEZ Y ANACRISTINA ROSSI

Sophie Large

ICD – EA6297
Université de Tours
sophie.large@univ-tours.fr

RESUMEN

Este artículo propone una lectura de tres escritoras contemporáneas que escriben sobre el Caribe hispano, ya sea insular o continental, a partir de las teorías del martiniqués Frantz Fanon, psiquiatra y teórico del colonialismo y del racismo cuyo legado en el Caribe actual es considerable. El texto se centra en las representaciones de las desigualdades raciales y del racismo que aparecen en las novelas de la puertorriqueña Yolanda Arroyo Pizarro, de la dominicana Rita Indiana Hernández y de la costarricense Anacristina Rossi, poniendo al descubierto los mecanismos psicológicos e institucionales por los que se ejerce la dominación racial y aportando una visión matizada y compleja de la cuestión racial, en su articulación con las problemáticas de género.

Palabras clave

Racismo, colonialismo, literatura, Caribe, género.

RÉSUMÉ

Cet article propose une lecture de trois autrices contemporaines qui écrivent sur les Caraïbes hispanophones, insulaires ou continentales, à partir des théories du Martiniquais Frantz Fanon, psychiatre et théoricien du colonialisme et du racisme dont l'héritage dans les Caraïbes actuelles est considérable. Le texte se centre sur les représentations des inégalités raciales et du racisme telles qu'elles apparaissent dans les romans de la Portoricaine Yolanda Arroyo Pizarro, de la Dominicaine Rita Indiana Hernández et de la Costaricaine Anacristina Rossi, révélant les mécanismes psychologiques et institutionnels par lesquels la domination raciale s'exerce et proposant une vision nuancée et complexe de la question raciale, dans son articulation avec les problématiques de genre.

Mots-clés

Racisme, colonialisme, littérature, Caraïbes, genre.

INTRODUCCIÓN

Los esfuerzos teóricos y críticos realizados durante las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI han puesto de relieve la imbricación de las coordenadas de raza, género y clase –entre otras–, en el complejo entramado de poder heredado de la modernidad y que organiza las sociedades del mundo occidental y de sus (antiguas) colonias. Estos esfuerzos han sido realizados desde diversos contextos culturales y campos de conocimiento, aunque se han dado esencialmente en disciplinas como la filosofía, la sociología, las ciencias políticas o la historia.

En este artículo quisiera centrarme en las obras feministas producidas en el Caribe hispano, para tratar de entender la relación que mantienen, en estos discursos literarios, la raza, el género y la sexualidad. Para llevar a cabo este análisis, me inspiraré en las teorías sobre la raza y el colonialismo del psiquiatra, militante antirracista y escritor martiniqués Frantz Fanon (Fort-de-France, 1925–Bethesda, 1961), cuya influencia es notable en muchas de las obras producidas en las últimas décadas en el Caribe hispano, a pesar de que estas teorías hayan sido desarrolladas en un contexto histórico totalmente distinto. Ello da cuenta de la actualidad del pensamiento de Fanon, de la lucidez de sus visiones acerca de la raza y de la porosidad de las fronteras que separan el arte de la teoría.

Me apoyaré para eso en la producción novelística de tres autoras: Rita Indiana Hernández, Yolanda Arroyo Pizarro y Anacristina Rossi. Desde luego, este *corpus* no debe considerarse como representativo de toda la literatura caribeña feminista producida sobre raza y género en la actualidad. Por el contrario, se trata de poner de relieve, mediante una serie de ejemplos, los mecanismos que, a través de la modalidad literaria, construyen la raza como un elemento inseparable del género –y viceversa. Las tres autoras conocen a Fanon, a veces lo citan explícitamente[1], y en algunas ocasiones aportan nuevos elementos a su teoría, en particular cuando se trata de representar las relaciones específicas entre raza y género.

Las escritoras aquí consideradas provienen de diversos contextos culturales y no ocupan la misma posición con respecto al sistema de poder que organiza la sociedad de la que forman parte, lo cual, obviamente, tiene consecuencias determinantes en la manera cómo articulan su discurso. Rita Indiana Hernández (1977) es dominicana y blanca[2], ciudadana de un país inde-

---

1 Rita Indiana Hernández cita a Fanon en *La mucama de Omicunlé*, junto a Homi Bhabha y Carl Gustav Jung; Anacristina Rossi leyó dos de las obras más importantes de Fanon (correspondencia personal con la autora), que son también las que más circularon por América Latina –*Peau noire, masques blancs* y *Les damnés de la terre*– en los años 1970, época en que, en los movimientos de izquierda latinoamericana, la lectura de Fanon era imprescindible. En cuanto a Yolanda Arroyo Pizarro, no pude comprobar que haya leído los libros del pensador martiniqués, pero su propia obra demuestra que por lo menos conoce sus principales conclusiones.

2 Uso este término para designar una relación de poder dentro de un orden social determinado (y no una identidad biológica, ni un color de piel *stricto sensu*). Como ha observado Lorna Torrado, "Desde el nacimiento de la República Dominicana, en 1844, la identidad racial se sostiene sobre un andamiaje bipartita que sistemáticamente descarta el elemento africano y haitiano del imaginario nacional". En: Lorna Torrado, "Rita Indiana Hernández y la desacralización de las fronteras dominico-haitianas", *La Habana Elegante* 52 (otoño-invierno 2012), http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2012/Notas_DR_Torrado.html [consultado el: 12/03/2017]. Este imaginario, que se ha mantenido hasta hoy en día en el país, sostiene un orden simbólico en el que el mero hecho de tener la "tez clara", como es el caso de Rita Indiana Hernández (Torrado, "Rita Indiana Hernández y la desacralización"), equivale a disfrutar de una serie de privilegios en comparación con individuos de piel más oscura. A esa relación

pendiente tan sólo desde 1844, que basó su construcción nacional en el rechazo a la herencia africana, proyectada por el inconsciente dominicano en la población haitiana. Los dominicanos, aunque afrodescendientes en su mayoría, instauran una frontera racial entre lo dominicano y lo haitiano, presentando lo haitiano como encarnación de lo negro. En este contexto se expresa Rita Indiana Hernández, quien asume en sus obras una postura antirracista desde su posición privilegiada de artista y escritora blanca mediática.

Por su parte, Yolanda Arroyo Pizarro (1970), escritora puertorriqueña y afrodescendiente, se inserta en un contexto colonial: Puerto Rico es Estado libre asociado desde su anexión por Estados Unidos en 1898 y como tal no dispone de soberanía nacional. Desde el punto de vista lingüístico, el país mantiene un fuerte apego a su antigua metrópoli, ya que el 96% de la población habla castellano. Yolanda Arroyo Pizarro se inscribe en este contexto como activista y escritora lesbiana, afrodescendiente, antirracista y *queer*.

Anacristina Rossi (1952), por último, es una escritora mestiza[3] costarricense, quien escribió dos novelas que exploran las relaciones raciales en la costa caribeña de Costa Rica: *Limón Blues* y *Limón Reggae*. Es, por lo tanto, una autora continental que goza de una posición privilegiada desde la que explora la historia de la inmigración en la costa caribe de Costa Rica, a finales del siglo XIX y principios del XX, de negros de Jamaica, país en aquel entonces bajo dominación británica. Puerto Limón, la ciudad en que transcurre la mayor parte de la acción de *Limón Blues*[4], es un mundo aparte, abandonado por las autoridades costarricenses, donde procuran sobrevivir a los ataques de la *United Fruit Company* y al racismo los negros jamaiquinos deportados por necesidad económica a esa costa aislada del resto del país.

A partir de las obras de estas tres autoras que mantienen muchas conexiones a pesar de diferencias de contexto importantes, propongo en este texto una lectura fanoniana de las representaciones de las desigualdades raciales en la literatura caribeña contemporánea en español. La literatura, por su misma naturaleza, es un campo que permite un doble análisis, tanto de la psicología humana, por su acercamiento a la interioridad de un personaje, como de las estructuras socioeconómicas, por la representación de las interacciones interpersonales. Procuraré por tanto situar el análisis de las representaciones de las desigualdades raciales en estos

de poder me refiero al usar la palabra "blanca", que desde luego solo vale dentro de un contexto determinado (en este caso, el contexto dominicano), ya que, dentro de esta perspectiva, una misma persona que en República Dominicana podría ser considerada como blanca, en otros países como Francia o España se consideraría como parte de una minoría étnica (en concreto, como latina).

3 En este artículo, uso el término "mestizo" (al igual que el término "blanco"), para hacer referencia a una relación de poder dentro de una organización social en la que la pertenencia a un grupo étnico determina en gran medida la posición que se ocupa en ella (ver nota no. 2). En el contexto centroamericano, y especialmente en el costarricense, la población mestiza, considerada en el imaginario nacional desde el siglo XIX como "blanca", ocupa en efecto una posición dominante dentro del orden social con respecto a la población indígena y afrodescendiente y, por eso mismo, goza de privilegios económicos, epistémicos, simbólicos, etc., entre los cuales está, por ejemplo, la posibilidad de acceder más fácilmente a la formación intelectual, al mercado editorial y a los circuitos de difusión del saber y de la creación literaria.

4 Anacristina Rossi, *Limón Blues* (San José, C.R.: Punto de lectura, 2007). Anacristina Rossi es el nombre de autora de Ana Cristina Rossi Lara.

dos planos, a partir de cuatro novelas: *Caparazones*[5] y *Violeta*[6] de Yolanda Arroyo Pizarro, *La mucama de Omicunlé*[7] de Rita Indiana Hernández y *Limón Blues* de Anacristina Rossi.

"EL NEGRO ES EL COLOR DEL MAL"[8]: BIOLOGIZACIÓN Y RACISMO

> En Europa, el negro tiene una función: representar los sentimientos inferiores, las bajas pulsiones, el lado oscuro del alma. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis*, el negro, o, mejor dicho, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, la hambruna. Todas las aves de presa son negras[9].

Como lo demuestra esta cita de Fanon, el color negro tiene en el inconsciente colectivo occidental un valor simbólico negativo. Esta dimensión simbólica del color negro está muy presente en los relatos considerados, lo cual señala la eficaz internalización de los valores culturales eurocéntricos en los territorios caribeños (ex)colonizados. Por ejemplo, en *Caparazones*, de Yolanda Arroyo Pizarro, un relato que pone en escena a una pareja lésbica e interracial, un diálogo entre las dos mujeres de la pareja pone de relieve el inconsciente blanco de Alexia, la mujer blanca y dominante de la pareja:

> No veas películas con tanta violencia, Nessa. Eso te lastima el aura.
> ¿Qué dices?
> En realidad "lastimar" es una palabra mía. Lo que sucede de verdad es que te la oscurece y esa pigmentación te dura unos cuantos meses.
> ¿Cuántos?
> Más o menos ocho.
> Yo suspiré esa vez, tomé una bocanada de aire y de valor, y decidí confrontarla[10].

En este fragmento, la autora puertorriqueña subraya el proceso inconsciente mediante el cual el personaje caracteriza el aura de su compañera: este proceso se basa en la analogía realizada por Alexia entre el color negro –"oscurece", "pigmentación"– y el mal –"lastimar"–. De hecho, a Alexia le atrae el color negro a nivel erótico: se subraya dos veces que "le gusta el negro"[11] y que ésta es la causa de su amor por Nessa. De esta forma, pone de relieve la dimensión ambivalente del color negro desde un punto de vista psicoanalítico, ya que este color funciona a la vez como motor de repulsión y de atracción, de angustia y de deseo, como lo muestra la metáfora cósmica con la que Nessa describe el deseo que Alexia siente por ella: "A Alexia le gusta

5 Yolanda Arroyo Pizarro, *Caparazones* (Barcelona-Madrid: Egales, 2011).

6 Yolanda Arroyo Pizarro, *Violeta* (Barcelona-Madrid: Egales, 2014).

7 Rita Indiana Hernández, *La mucama de Omicunlé* (Cáceres: Editorial Periférica, 2015). Rita Indiana Hernández es el nombre de autora de Rita Indiana Hernández Sánchez y viene referenciado como "Indiana Hernández, Rita" en muchas bibliografías.

8 Traducción nuestra. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris: Editions du Seuil, 1952), 160: "Le Noir est la couleur du mal".

9 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 154: "En Europe, le nègre a une fonction: celle de représenter les sentiments inférieurs, les mauvais penchants, le côté obscur de l'âme. Dans l'inconscient collectif de l'homo occidentalis, le nègre, ou, si l'on préfère, la couleur noire, symbolise le mal, le péché, la misère, la mort, la guerre, la famine. Tous les oiseaux de proie sont noirs."

10 Arroyo Pizarro, *Caparazones*, 21.

11 Arroyo Pizarro, *Caparazones*, 15-25.

el negro. Por eso se sorprende y le llama la atención la noticia de la materia que se encuentra estratégicamente colocada entre los espacios vacíos del universo. Materia negra"[12].

En este fragmento, la materia negra simboliza lo desconocido: también llamada "materia oscura" o "masa no visible", la expresión designa varios problemas astrofísicos todavía sin resolver, como por ejemplo la existencia hipotética de una densidad de masa invisible, una materia presente bajo una forma diferente a la forma ordinaria. La materia negra funciona entonces en este fragmento como una metáfora de la angustia existencial (el miedo a lo desconocido, a la irreductible alteridad), angustia que está estrechamente relacionada con el deseo. El color negro aparece pues como receptáculo de las pulsiones del personaje blanco, cosa de la que parece consciente Nessa, la mujer negra, dada la reacción de confrontación que tiene al final del fragmento citado anteriormente.

En este sentido, la obra hace eco a las tesis desarrolladas por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, libro en que afirma que "Para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual (sin educar). El negro encarna la potencia genital por encima de la moral y de las prohibiciones"[13]. Dicha erotización, que el pensador martiniqués atribuye en su primer libro al hombre negro, Yolanda Arroyo Pizarro la desplaza al centro de la reflexión acerca de las relaciones de dominación en el marco de la pareja lésbica interracial. Del mismo modo, en otro de sus relatos, titulado *Violeta*, evoca la erotización de las mujeres negras, constantemente reducidas a su genitalidad. En el ejemplo siguiente el proceso es llevado a cabo por una mujer blanca (Vita Santiago), quien aparece además en el relato como mujer viril, ejerciendo de ese modo una doble dominación –de raza y de género–:

> Es la que se dedica a adorar tu cuerpo adolescente toda la noche, a abrir las cuencas con sus manos, esa nueva y desconocida genitalia que ahora se convierte en tu vicio. Vita Santiago te dice a toda hora, desafiando todo pronóstico, que eres la mujer más bella del mundo, y que portas el color violeta más adorable del planeta. El negro más negro y más aceitoso; el afro avoraginado más deseable, más mullido; el pubis más terso y acolchonado[14].

La reducción de la mujer negra a su potencia genital es evidente en este fragmento en que, además del uso de la palabra "genitalia", a la vez inglesa y latina, que le da un carácter supuestamente erudito y médico, se nota el uso de un léxico muy connotado: "cuenca" remite al sentido hidrográfico, lo que trae consigo connotaciones sexuales relacionadas con la humedad; por otra parte, en castellano la palabra "cuenca" deriva etimológicamente del latín "concha", término también utilizado en América Latina para designar el sexo femenino. El color negro, por su parte, aparece caracterizado como "aceitoso", palabra polisémica que remite tanto al aspecto húmedo y fluido del aceite, como a su carácter graso y, por tanto, sucio[15]. De esta manera se entrelazan dos elementos simbólicos del color negro: su connotación sexual y su relación con el mal.

---

12 Arroyo Pizarro, *Caparazones*, 25.

13 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 143: "Pour la majorité des Blancs, le Noir représente l'instinct sexuel (non éduqué). Le nègre incarne la puissance génitale au-dessus des morales et des interdictions."

14 Arroyo Pizarro, *Violeta*, 9.

15 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, http://dle.rae.es/?id=0LygHv5 [consultado el: 10/06/2018].

Además, esta erotización del negro también va ligada con su animalización puesto que, en ambos casos, se trata de reducir el negro a lo biológico. Este proceso psicológico también es constitutivo del racismo:

> [E]l lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir bien y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario[16].

Este tipo de asociaciones se encuentran de manera muy frecuente en los relatos analizados: por ejemplo, en *Limón Blues*, de Anacristina Rossi, el protagonista, un hombre negro llamado Orlandus Robinson, compara explícitamente a su mujer Irene, también negra, con una yegua (más adelante analizaré esta internalización): "Le recordaba la potranca más fina de Sam Nation, un animal brioso y altísimo capaz de oler a Sam a una legua y cuyo pelaje se estremecía en ondas al menor contacto, así era Irene excitada"[17]. En estas líneas se nota cómo erotización y animalización funcionan juntas, con la misma lógica de biologización del personaje negro, tanto más cuanto que el término "altísimo" conlleva una connotación sexual puesto que, aplicado a una yegua, designa, además de su estatura, el periodo de celo del animal[18]. Estos mecanismos de animalización también se encuentran en la obra de Rita Indiana Hernández: por ejemplo, *La mucama de Omicunlé* empieza con una persecución de los migrantes haitianos en República Dominicana, persecución realizada con máquinas que dispersan un gas letal, tal y como se haría para luchar contra una invasión de insectos o de animales dañinos[19].

Como también lo ha analizado Fanon, estos procesos de animalización y de reducción del negro a lo genital, así como el empleo casi sistemáticamente negativo del color negro a nivel simbólico, tienden a producir en los individuos afrodescendientes un complejo de inferioridad. Frente a dicho complejo, solo son posibles dos reacciones: el individuo puede sentirse vacío, muerto por dentro –es el caso de Orlandus quien, en *Limón Blues* pasa gran parte de su vida deprimido, sensible únicamente a las "notas tristes" del blues[20]–, o puede intentar reducir la distancia que lo separa del blanco, blanqueándose. Esta ideología del blanqueamiento está omnipresente en las novelas consideradas.

"BLANQUEARSE O DESAPARECER"[21]: LA IDEOLOGÍA DEL BLANQUEAMIENTO

En *Limón Blues*, el blanqueamiento es evocado en primer lugar en su sentido propio, a través del rechazo, por parte de los líderes del movimiento negro jamaicano presente en Costa

---

16 Traducción nuestra. Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris: La Découverte, 2002 [1961]), 45: "le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire."

17 Rossi, *Limón Blues*, 136.

18 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, http://dle.rae.es/?id=27ieUu8|27onkvl [consultado el: 10/06/2018].

19 Indiana Hernández, *La mucama de Omicunlé*, 11-12.

20 Rossi, *Limón Blues*, 294.

21 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 80: "Se blanchir ou disparaître".

Rica, de la propuesta de una blanca estadounidense de colectar fondos mediante la promoción de una crema destinada a aclarar la piel:

> Lo que no podemos, ya que daña el espíritu de nuestra cruzada, es anunciar su producto para blanquear la piel. [...] Para una norteamericana quitarse las pecas es un gesto cosmético. Para un negro, blanquearse la piel es un gesto político, un síntoma de autodesprecio. El color de la piel debe ser nuestra bandera[22].

Sin embargo, esta interpretación del blanqueamiento es minoritaria en los relatos analizados. En la mayor parte de los casos, estas novelas ponen en escena la dimensión psicológica del blanqueamiento, que se basa en la internalización de valores blancos y en la tentativa inconsciente, por parte de las personas negras, de "elevarse hasta el blanco"[23]. En *La mucama de Omicunlé*, este proceso se evidencia a través de los nombres de los personajes: por ejemplo, Argenis, un pintor negro que se pasa la vida representando ángeles en la más occidental y cristiana de las tradiciones, lleva un nombre que, al derivar del griego *argennos*, significa "que brilla por blancura"[24] y simboliza por lo tanto la internalización, por parte de este personaje negro, de los valores blancos dominantes.

Por otra parte, este mismo personaje –Argenis– decide, al principio de la novela, usar un seudónimo cargado de sentido: Psychic Goya. Este apodo lo relaciona con la pintura europea, por la referencia al pintor español, y muestra la total adhesión del personaje a los valores blancos eurocéntricos. Además, el adjetivo añadido hace hincapié en la dimensión psicológica del blanqueamiento, que constituye un proceso siempre fracasado de antemano, como lo indica el hecho de que, a pesar de su origen europeo, el apodo "Goya" no hace sino asociar al personaje con el color negro, ya que la alusión al pintor español evoca ese color, por ser conocido Goya, entre otras cosas, por su famosa serie titulada *Pinturas negras*.

Pero la ideología del blanqueamiento aparece de forma aún más patente en la representación de las parejas interraciales. *Limón Blues*, por ejemplo, ofrece un ejemplo paradigmático de la situación amorosa en tierras colonizadas. Orlandus, el protagonista, está casado con Irene; estos dos personajes negros tienen cada uno una relación fuera del matrimonio, con un personaje mestizo (el tipo dominante en la sociedad centroamericana[25]). Irene tiene incluso una hija con un médico mestizo, llamado Ariel –en este caso también el nombre sirve para establecer una relación con la cultura occidental, en particular con la antigüedad clásica y la tradición bíblica–. La relación de Irene con Ariel no plantea mayores problemas, ni tampoco el nacimiento de la hija de piel más clara que sus padres. Puede considerarse, siguiendo a Fanon, que en este caso se trata de "mejorar la raza":

> Primero están la negra y la mulata. La primera no tiene más que una posibilidad y una preocupación: blanquear. La segunda no sólo quiere blanquear, sino también evitar la regresión. ¿Habrá algo más ilógico que una mulata que se casa con un negro? Hay que entenderlo de una vez: se trata de salvar la raza[26].

---

22 Rossi, *Limón Blues*, 189-190.

23 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 66: "s'élever jusqu'au Blanc".

24 Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 2000): "brillant de blancheur".

25 Ver nota no. 3.

26 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 44: "D'abord il y a la négresse et la mulâtresse. La première n'a qu'une possibilité et un souci: blanchir. La deuxième non seulement veut blanchir,

Orlandus, de hecho, no le hace ningún reproche a su mujer; su única reacción consiste en reclamarle "una hija parecida a él, con sus ojos y su piel y su nariz y su boca"[27], un gesto que podría considerarse como político dado el compromiso del personaje con el movimiento negro jamaicano de Costa Rica. En cambio, para Orlandus, las cosas son más complejas: su relación con Leonor, una mujer mestiza casada con un hombre influyente, no conoce problemas hasta que el marido, enterado de la infidelidad de su mujer, le prohíbe a Leonor que siga viendo a su amante. El relato establece explícitamente que esta prohibición se debe al color de piel de Orlandus: a Leonor se le permite tener otros amantes, incluso mujeres, mientras no sean negros o negras.

Por otra parte, la relación entre Irene y Ariel no tiene nada que ver con problemáticas de clase, al contrario de lo sugiere Fanon en sus páginas muy controvertidas acerca de Mayotte Capécia[28]. En efecto, a Irene lo que le interesa no es la riqueza de Ariel; tiene con él una relación estrictamente afectiva que, además, se presenta como una manera de compensar el vacío emocional debido a la depresión crónica de Orlandus, que lo encierra en el silencio. Dado que esta depresión deriva, como hemos visto, del complejo de inferioridad que experimenta el personaje por el contexto racista en que se mueve, la relación de Irene con un mestizo aparece entonces como una consecuencia inevitable de las relaciones raciales en la costa caribeña de Costa Rica, las cuales impactan a las relaciones amorosas. *Limón Blues* describe de este modo una forma de alienación que no contradice totalmente a Fanon, aunque la perspectiva feminista de la novela desplaza y matiza la cuestión de una supuesta venalidad de las mujeres.

La ideología del blanqueamiento, por otra parte, no se limita a los individuos, sino que también se observa en las instituciones, y entre ellas, la Iglesia y la escuela. Como dice Fanon, "La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos. No llama al hombre colonizado al reino de Dios sino al reino del blanco, del amo, del opresor"[29]. *Limón Blues* da cuenta de ello de forma muy irónica:

> [D]ecía que dejáramos de pensar en un Cristo blanco. Que Cristo en realidad había sido moreno pero que cada pueblo le daba al único Dios el color de su piel. Que la blancocracia, al apoderarse de la religión, había borrado las huellas de la negritud de Cristo. Que viviendo en un lugar de tanto sol como Palestina, lo lógico era que Cristo tuviera la piel oscura. Ese Cristo Ashkenaze que nos habían impuesto los europeos se hubiera muerto de insolación en un dos por tres[30].

Además de la religión del colono, el colonizado también internaliza sus valores por medio del sistema educativo. En *Limón Blues*, a Irene, quien es maestra, le prohíben enseñar los inspectores enviados por el estado:

> Hay que españolizar a la raza de color. El mayor problema lo constituyen estas escuelitas privadas. Los maestros sólo les hablan en inglés a los alumnos, y tenemos muy poca influencia

mais éviter de régresser. Qu'y a-t-il de plus illogique, en effet, qu'une mulâtresse qui épouse un Noir ? Car, il faut le comprendre une fois pour toutes, il s'agit de sauver la race."

27 Rossi, *Limón Blues*, 234.

28 Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 33-50.

29 Traducción nuestra. Fanon, *Les damnés de la terre*, 45: "L'Église aux colonies est une Église de Blancs. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'oppresseur."

30 Rossi, *Limón Blues*, 266.

> sobre ellos porque están pagados por los padres de familia. Es un grave problema, no racial sino político y social. El maestro negro, aun cuando sea nacido en el país y de padres naturalizados, crea en los alumnos una idea extraña sobre Costa Rica[31].

El blanqueamiento pasa por tanto por una adhesión inconsciente de los negros a los valores dominantes, respaldados por las instituciones del colono (entre ellas, la Iglesia y la escuela); esta alienación del colonizado influye en las relaciones entre los sexos y en las parejas, aunque a este respecto, como vimos, las novelas matizan el análisis fanoniano. Por otra parte, y como lo muestra la intervención del estado en el último ejemplo, este mecanismo de blanqueamiento no puede separarse del problema nacional, una cuestión sobre la que Fanon también ha escrito bastante.

"DESVENTURAS DE LA CONCIENCIA NACIONAL"[32]: RACISMO Y NACIONALISMO

La construcción del sentimiento nacional pasa en primer lugar por la lengua, como se ve en el ejemplo anterior que evoca las palabras del inspector costarricense. El lenguaje funciona en efecto como instrumento de blanqueamiento: "Hablar una lengua, es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será en la medida en que haya hecho suyo el instrumento cultural que es el lenguaje"[33]. En este sentido, es significativo que los líderes del movimiento negro en *Limón Blues*, para rechazar su integración a la nación costarricense, se niegan a hablar castellano:

> ¿Qué razones hay para quedarnos en Costa Rica? Los costarricenses no entienden nuestra cultura. Las autoridades no entienden nuestro idioma. En los tribunales nos ponen un traductor que tergiversa nuestras palabras. ¿Propones tú, Sam, que abandonemos nuestra lengua para aprender la de estos aborígenes?[34]

Este conflicto refleja la gran complejidad de la identidad de estas poblaciones negras que llegaron de Jamaica, una colonia británica, para instalarse en Costa Rica. Podría considerarse que estos individuos han sido colonizados dos veces: primero por la potencia británica, y después por los mestizos de Costa Rica, su tierra de inmigración. Sin embargo, el término utilizado por el líder negro en este fragmento para referirse a los costarricenses, "aborígenes", muestra hasta qué punto las poblaciones negras jamaicanas de Costa Rica, que se consideran como sujetos de la corona británica, se sienten superiores a los mestizos que, sin embargo, son dominantes en Costa Rica, razón por la cual desean conservar el uso de la lengua inglesa. La cuestión lingüística refleja pues la complejidad de la construcción identitaria de los afrocaribeños de Limón, complejidad que también se evidencia a través del trabajo con la lengua que realiza Anacristina Rossi en esta novela, en que se mezclan el español, el inglés y el criollo de base inglesa:

---

31 Rossi, *Limón Blues*, 403.

32 Traducción nuestra. Fanon, *Les damnés de la terre*, 145: "Mésaventures de la conscience nationale".

33 Traducción nuestra. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 30: "Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture. L'Antillais qui veut être blanc le sera d'autant plus qu'il aura fait sien l'instrument culturel qu'est le langage."

34 Rossi, *Limón Blues*, 345.

> Por un lado, la autora inserta en su texto fragmentos de los periódicos en inglés publicados por los afrolimonenses durante la primera década del siglo XX que le sirven de fuente histórica y, por otro, coloca diálogos en criollo y utiliza canciones y refranes jamaiquinos. Valiéndose de la fusión de los dos referentes culturales (el inglés y el criollo), la autora logra un texto híbrido que aboga por un mestizaje cultural que en realidad no fue aceptado por los afrolimonenses de aquella época[35].

Se ve entonces que la elección de una lengua mezclada tal y como se utiliza en esta novela refleja, mucho más que una realidad histórica que, en el mejor de los casos, sería un anacronismo desafortunado, los problemas que están en juego detrás de esta cuestión lingüística. De esta forma se problematiza la complejidad de la construcción identitaria afrocaribeña de Limón, entre dos lenguas imperiales –inglés y español– que remiten a dos potencias coloniales: la corona británica y el antiguo imperio español, cuya herencia coincide con el ideal de blancura encarnado en Costa Rica por el mestizo. El criollo, en este caso, aparece entonces como una manera de parasitar las lenguas del colono, en particular el inglés que ha colonizado en gran medida la mente de estas poblaciones negras jamaiquinas desplazadas a Costa Rica por razones económicas. Este trabajo con la lengua no parece ser propia de *Limón Blues*, sino que, según palabras de Alice Cherki, coincide con una tendencia actual de la literatura producida en territorios (ex)colonizados:

> Hoy en día, muchos escritores francófonos, antillanos, argelinos, africanos practican libremente el mestizaje de la lengua, la infiltración de la lengua dominante, en contrabando, para dejarla vibrar de otra manera. Esta práctica se opone a lo que se dijo en algún momento, que había que dominar una lengua transparente para sí misma, y opaca para las demás, para expresarse[36].

Por otra parte, la problemática nacional también se plantea en *Limón Blues* a través de la figura del jamaiquino Marcus Garvey, un personaje histórico que fundó, en 1914, la *Universal Negro Improvement Association* (Asociación universal para la mejora del hombre negro – UNIA) y que condensa, a través de sus discursos políticos, numerosas cuestiones relacionadas con la lucha nacional[37]. En este caso también, Fanon aparece como telón de fondo de la escri-

---

35 Julie Marchio, "Literatura de las fronteras y fronteras de la literatura: representación de los conflictos lingüísticos de la costa caribeña en la literatura costarricense", *Istmo* 21 (julio-diciembre 2010): 14, **http://istmo.denison.edu/n21/articulos/6-marchio_julie_form.pdf** [consultado el: 13/06/2017].

36 Traducción nuestra. Alice Cherki, *Frantz Fanon, portrait* (Paris: Editions du Seuil, 2014), 275: "Aujourd'hui, bien des écrivains francophones, antillais, algériens, africains pratiquent librement ce métissage de la langue, l'infiltration de la langue dominante, en contrebande, pour la faire vibrer autrement. Cette pratique est à l'opposé de ce qui fut dit en un temps, qu'il fallait maîtriser une langue transparente à elle-même, et opaque aux autres, pour s'exprimer."

37 Nacido en 1887 en Saint Ann's Bay (Jamaica), Marcus Garvey es el líder de uno de los movimientos negros más importantes del siglo XX; algunos de sus biógrafos lo consideran como el "Black Moses" (Moisés negro). En agosto de 1914, funda la UNIA, con el objetivo de desarrollar relaciones políticas, económicas y culturales entre las poblaciones negras de África, América y Europa. En 1916, después del fracaso de la UNIA en Jamaica, se instala en Estados Unidos, donde se convierte en uno de los líderes de la comunidad negra. Es el iniciador del lema "Back to Africa", y el creador de la compañía marítima *Black Star Line* y de la cooperativa *Negro Factories Corporation*, empresas dedicadas a una clientela negra. Vigilado por las autoridades, es expulsado de Estados Unidos después de varios encarcelamientos. Muere en Londres en 1940. Un premio, creado por el gobierno de Jamaica, lleva su nombre; fue otorgado por primera vez (y póstumamente) a Martin Luther King, en 1968. Ver Rupert Lewis, *Marcus Garvey* (Mona: The University of the West Indies Press, 2018) y Edmund David Cronon, *Black*

tura de Anacristina Rossi. El personaje de Garvey en *Limón Blues* señala, por ejemplo, que no hay que "poner su fe en el proletariado ni en el socialismo o comunismo, que [son] trampas de blancos"[38], una declaración que hace eco a lo que Fanon escribe en *Por la revolución africana*, refutando la idea de una primacía de la lucha de clases por encima de cualquier otra forma de lucha:

> En un país colonial, se decía, existe entre el pueblo colonizado y la clase obrera del país colonialista una comunidad de intereses. La historia de las guerras de liberación conducidas por los pueblos colonizados es la historia de la no verificación de esta tesis[39].

Por otra parte, la descripción de Garvey como un líder mesiánico, aunque históricamente documentada, subraya la necesidad de articular colectivamente la lucha del pueblo por su soberanía nacional: "A pesar de su frecuente sinceridad y de sus declaraciones honestas, el líder es objetivamente el defensor incondicional de los intereses conjugados de la burguesía nacional y de las antiguas compañías coloniales"[40]. La incapacidad del líder de obtener la liberación nacional sin la lucha colectiva de su comunidad se evidencia en *Limón Blues* a través del tratamiento metafórico que se hace de los hechos históricos. En efecto, el fracaso de la repatriación de los negros jamaiquinos a África, que marca el naufragio del proyecto de Garvey, se describe de forma metafórica cuando la novela alude al supuesto naufragio, esta vez en sentido propio, del barco financiado por el líder:

> Los más fantasiosos dicen que el capitán del barco traía orden de ir al África pero ya adentro unos jóvenes se amotinaron y lo obligaron a enrumbar hacia Estados Unidos. [...] Otros dicen que cerca de las Bermudas los agarró un huracán y el barco naufragó; es verdad que hubo mal tiempo. Algunos aseguran que todos se ahogaron. Otros dicen que jamás, que el barco tenía botes salvavidas y en ellos llegaron a Estados Unidos y viven allá. Pero que yo sepa, nadie ha recibido una llamada, una nota[41].

Metafóricamente, la desaparición del barco confirma la teoría de Fanon según la cual la lucha nacional no triunfa sino con la lucha de todo el pueblo. El error de Garvey, en este caso, parece haber sido la excesiva importancia concedida a su figura de líder, "carismático, pequeño, gordo, vestido de embajador con la formalidad vistosa de las cortes europeas"[42]: en definitiva, aliado de los intereses coloniales, es decir, blanqueado.

Moses: the story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association (Madison: The University of Wisconsin Press, 1969).

38 Rossi, *Limón Blues*, 188.

39 Traducción nuestra. Fanon, *Pour la révolution africaine* (Paris: La Découverte, 2006 [1964]), 89: "En pays colonial, disait-on, il y a entre le peuple colonisé et la classe ouvrière du pays colonialiste une communauté d'intérêts. L'histoire des guerres de libération menées par les peuples colonisés est l'histoire de la non-vérification de cette thèse."

40 Traducción nuestra. Fanon, *Les damnés de la terre*, 160: "En dépit de sa fréquente honnêteté et malgré ses déclarations sincères, le leader est objectivement le défenseur acharné des intérêts aujourd'hui conjugués de la bourgeoisie nationale et des ex-compagnies coloniales."

41 Rossi, *Limón Blues*, 350-351.

42 Rossi, *Limón Blues*, 269.

CONCLUSIÓN

Estos relatos, muy diversos en su extensión, en la época que representan, en su enfoque, muestran sin embargo muchas semejanzas en su forma de representar las desigualdades raciales y las relaciones de dominación interraciales. Dialogan entre sí, por ejemplo, los desarrollos fanonianos acerca de la función del color negro en el inconsciente colectivo, acerca del complejo de inferioridad de los negros o de su deseo de blanquearse. Se nota además en todos estos relatos la complejidad de la cuestión racial, que abarca desde problemáticas psicológicas e inconscientes hasta dinámicas colectivas, dando materia para pensar la articulación entre ambas dimensiones. La literatura, en este sentido, aparece como un mediador fundamental, por su misma naturaleza híbrida que permite a la vez una aproximación a la conciencia individual y al mismo tiempo a los mecanismos colectivos.

Por otra parte, lo interesante en estas obras escritas por mujeres feministas, es la manera cómo establecen relaciones entre las problemáticas de raza y las cuestiones de género, mostrando la imbricación intrínseca de estas dimensiones y la inseparabilidad de las luchas raciales y de las luchas feministas, así como de la lucha de clases, como se ve en el último ejemplo sacado de *Limón Blues*. La obra de estas autoras puede entonces ser vista como otra forma de teoría que, si bien retoma gran parte de los análisis fanonianos acerca de la raza, también es capaz de ir más allá de ellos y de plantear una forma distinta de entender las cuestiones raciales, intrínsecamente relacionada con la cuestión del género. En este sentido, se puede vislumbrar en esta narrativa feminista la influencia, más o menos deliberada según las autoras, de la tendencia decolonial del feminismo latinoamericano, que está cobrando mucho protagonismo desde hace un par de décadas, y que no se limita por tanto a la teoría sino que irradia también en las artes y en la literatura.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Arroyo Pizarro, Yolanda. *Caparazones*. Barcelona-Madrid: Egales, 2011.

Arroyo Pizarro, Yolanda. *Violeta*. Barcelona-Madrid: Egales, 2014.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002 [1961].

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

Fanon, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Paris: La Découverte, 2006 [1964].

Indiana Hernández, Rita. *La mucama de Omicunlé.* Cáceres: Editorial Periférica, 2015.

Rossi, Anacristina. *Limón Blues*. San José, C.R.: Punto de lectura, 2007.

Fuentes secundarias

Bailly, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

Cherki, Alice. *Frantz Fanon, portrait*. Paris: Editions du Seuil, 2014.

Cronon, Edmund David. *Black Moses: the story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

Lewis, Rupert. *Marcus Garvey*. Mona: The University of the West Indies Press, 2018.

Marchio, Julie. "Literatura de las fronteras y fronteras de la literatura: representación de los conflictos lingüísticos de la costa caribeña en la literatura costarricense". *Istmo* 21 (julio-diciembre 2010). http://istmo.denison.edu/n21/articulos/6-marchio_julie_form.pdf [consultado el: 13/06/2017].

Torrado, Lorna. "Rita Indiana Hernández y la desacralización de las fronteras dominico-haitianas". *La Habana Elegante* 52 (otoño-invierno de 2012). http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2012/Notas_DR_Torrado.html [consultado el: 12/03/2017].

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. (s.f.). http://dle.rae.es/?id=0LygHv5 [consultado el: 10/06/2018].

MIGRACIÓN, DESIGUALDAD Y LITERATURA. NARRATIVA CORTA SOBRE DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIALES EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

MIGRATION, INÉGALITÉ ET LITTÉRATURE. NOUVELLES AUTOUR DES INÉGALITÉS ETHNO-RACIALES AU MEXIQUE ET EN AMÉRIQUE CENTRALE

Verónica Murillo Chinchilla

Universidad de Costa Rica
veronica.murillo_c@ucr.ac.cr

RESUMEN

Este trabajo examina, a partir del análisis de seis ejemplos de narrativa corta del área de México y América Central, las representaciones de los personajes migrantes protagonistas de los cuentos escogidos. Indudablemente, la literatura se convierte en un medio privilegiado para evidenciar la forma en que las categorizaciones, la marginalidad y la estigmatización que afrontan los migrantes en la vida real también se reflejan en la literatura ficcional de los autores de la región. De manera complementaria, este estudio aspira a proponer una reflexión necesaria sobre el trabajo de los escritores de la zona implicados en la coyuntura sociopolítica actual. Los relatos que componen el presente análisis son "Paso del Norte", de Juan Rulfo; "Tarciso Cantón", de Tatiana Buch; "El hombre en el hombro de la hembra", de Roberto Quesada; "Chichicastenango Supermarket", de Ricardo Armijo; "Perfil de prófugo", de Horacio Castellanos Moya, y "La han despedido de nuevo", de Claudia Hernández. En todos ellos, el componente étnico-racial constituye un elemento central de la ficción y determina la suerte de los personajes, el análisis pone especial atención a las construcciones ficcionales de esas desigualdades.

Palabras clave

Migración, desigualdad, literatura, narrativa corta, cuento, etnia, racismo.

RÉSUMÉ

Ce travail examine, à partir de l'analyse de six nouvelles de la région du Mexique et l'Amérique Centrale, les représentations des personnages migrants protagonistes des histoires. Incontestablement, la littérature devient un moyen privilégié pour mettre en évidence que les catégorisations, la marginalité et la stigmatisation que les migrants affrontent dans la vie réelle, sont aussi présentes dans la littérature fictionnelle des auteurs de la région. De plus, cette étude se veut une proposition de réflexion sur le travail des auteurs concernés face aux enjeux sociopolitiques de l'actualité. L'analyse porte sur les nouvelles suivantes: «Paso del Norte», de Juan Rulfo; «Tarciso Cantón», de Tatiana Buch ; «El hombre en el hombro de la hembra», de Roberto Quesada; «Chichicastenango Supermarket», de Ricardo Armijo; «Perfil de prófugo», de Horacio Castellanos Moya, y «La han despedido de nuevo» de Claudia Hernández. Dans tous les récits, la composante ethno-raciale joue un rôle central dans la fiction et détermine le sort des personnages; l'analyse met en exergue les constructions fictionnelles de ces inégalités.

Mots-clés

Migration, inégalité, littérature, nouvelle, ethnie, racisme.

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia, la literatura representa una poderosa herramienta para visibilizar el lado problemático de la sociedad. Este aspecto se torna particularmente relevante cuando se abordan temáticas tales como la marginalización, las desigualdades generadas por categorizaciones esgrimidas desde grupos hegemónicos y basadas en discutibles nociones de superioridad racial y/o étnica, con la consecuente injusticia social que de ello deriva.

En el caso de los migrantes, el drama humano adquiere dimensiones más complejas, pues el elemento étnico-racial suele representar un mayor peso en el delicado equilibrio del entramado social. Es decir, implica un papel central en el desarrollo de los acontecimientos y en las decisiones vitales de los involucrados.

Basta dar una mirada a los medios internacionales de comunicación masiva para comprobar que el momento actual está marcado por una difícil coyuntura social, política y económica para los migrantes. En efecto, por primera vez en la historia de América Latina, se están generando movimientos multitudinarios de migración desde el Triángulo Norte de Centroamérica con el fin de arribar a los Estados Unidos.

De manera decisiva, la miseria, violencia y desesperanza que caracterizan desde hace décadas las condiciones de vida en Centroamérica, surgen como detonantes de un movimiento migratorio sostenido e imprevisible en su amplitud. Así, el estallido del conflicto contra el régimen de Daniel Ortega en Nicaragua, con su previsible resultado de migraciones forzadas; la violencia y pobreza extremas y ya endémicas en Honduras y El Salvador -países con índices de asesinatos entre los más elevados del mundo para países que no están en guerra-, generaron un movimiento organizado sin precedentes, por parte de miles y miles de habitantes de la región.

Los medios reportaron más de siete mil personas en la llamada "Caravana de migrantes" que, saliendo de San Pedro Sula en el norte hondureño, consiguieron atravesar las fronteras de Guatemala y México y, lograron arribar a territorio mexicano. Algunos están dispuestos a quedarse a trabajar en ese país; pero, la gran mayoría están ceñidos en su intención de llegar hasta la frontera con Estados Unidos. Ahí pretenden forzar, con su abrumadora presencia, una apertura de fronteras; cual parábola bíblica en que el mar se abrirá para dejar pasar al pueblo de Dios.

Todo esto ocurre de manera simultánea a las advertencias, cada vez más amenazantes, por parte del presidente Donald Trump, cuyo discurso de "América para los americanos" fue una de sus divisas de campaña y hoy es uno de los pilares de su política de relaciones internacionales. Así las cosas, es previsible que el proyecto de la caravana de los migrantes, quienes lo arriesgan todo, porque ya no tienen nada que perder; se convierta en una odisea trágica. Es decir, se dejará a miles de personas en un limbo migratorio que, desde luego, es terreno fértil para la manifestación de desigualdades notorias y exposición a peligros reales promovidos por la injusticia y la impunidad.

Las previsiones del desarrollo de este conflicto entre migrantes centroamericanos, procedentes sobre todo del Triángulo Norte de Centroamérica y las políticas estadounidenses de cierre de fronteras, rechazo de asilo y persecución de inmigrantes en situación irregular, permiten entrever un panorama pesimista, exento de oportunidades para quienes aspiran a un mejoramiento en su calidad de vida.

Desde hace tiempo, académicos como el costarricense Carlos Sandoval se interesan en las diferentes aristas del tema, él mismo ha sido editor de importantes estudios regionales como

Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores[1], en donde reúne 22 artículos de diferentes estudiosos sobre la problemática. En vista de la coyuntura regional actual, es claro que muy pronto nuevas investigaciones verán la luz, aportando un enriquecimiento de las perspectivas.

Ante tales elementos constitutivos del estado de la región, no pueden obviarse las consideraciones de estudiosos como Boaventura de Sousa Santos, quien, al comparar el momento presente con el período colonial, nos recuerda:

> Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea[2].

En ese sentido, el ejercicio del poder hegemónico por parte de los Estados Unidos conlleva una noción de frontera que trasciende los sentidos políticos y económicos. Lo anterior, por cuanto crea también una barrera perceptiva, al negar la existencia del otro y atribuirle características de incivilidad, con lo cual se asume una desigualdad justificada para efectos de quien se considera superior. Es decir, si la contraparte carece completamente de atributos que le confieran una categoría de "ser civilizado", desde luego que es válido considerarlo inferior y negarse a rebajarse para establecer contacto con él, mucho menos aún, para tratar de entenderlo.

Asimismo, se entiende que, si todos esos elementos conforman la noción de cultura y de pertenencia o no a ella, es imposible que los rasgos sean compartidos por todos los individuos, pues solo son comunes para quienes están ubicados en uno de los lados de la línea; por lo tanto, el concepto de diferencia se convierte en otro aspecto por considerar. De esta manera, se desvirtúa por completo el valor de la cultura: "una totalidad compleja, hecha de normas, de hábitos, de repertorios de acción y de representación, adquirida por el hombre en su condición de miembro de una sociedad. [...] las culturas están constituidas por prácticas y creencias religiosas, educativas, alimenticias, artísticas, lúdicas"[3], siguiendo la definición de Jean-Pierre Warnier.

El ejercicio de prácticas hegemónicas excluye el reconocimiento en el Otro de principios de base de conformación de la identidad. Por ejemplo, las reglas de organización del parentesco, de la familia, de las agrupaciones políticas; las prácticas y creencias relativas al cuerpo, la salud y la enfermedad; la organización y distribución del trabajo y los medios de producción, por citar solamente los aspectos más relevantes. Cualquier síntoma de jerarquización de estos componentes entre diferentes culturas lleva implícito el establecimiento de desigualdades.

Cabe señalar que el concepto de diferencia es, en sí mismo, polisémico. O sea, está frecuentemente caracterizado por sus manifestaciones sociales, como por ejemplo la estratificación; ese es el punto de partida de Mirna Safi para su interesante análisis sobre las desigualdades

1 Carlos Sandoval García (ed.), *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores* (San José, C.R.: Editorial Universidad de Costa Rica, 2016).

2 Boaventura de Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, ed. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014), 28.

3 Jean-Pierre Warnier, *La mundialización de la cultura* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2002), 19.

étnico-raciales, en las cuales las diferencias laborales, educativas, sociales y legales se interrelacionan y establecen nexos interdependientes. Así, por ejemplo, las oportunidades de acceder a empleo, remuneraciones y contrato estables influyen en relación con el ingreso a barrios residenciales y a condiciones de vivienda y alojamiento, los cuales se combinan con la disponibilidad de servicios de transporte y la participación en educación y esparcimiento para conformar un conjunto insoslayable de variables que inciden sobre las desigualdades entre miembros de una sociedad. En palabras de la propia Safi: "Estudiar las desigualdades étnico-raciales en esferas sociales separadas omite el hecho de que dichas esferas se encuentran interconectadas y que las formas de desigualdad presentes en una de ellas pueden afectar las experiencias de desigualdad en las otras"[4].

En esta reflexión, nos ocuparemos de las diferentes representaciones que se realizan del migrante. De ahí que se presente a la luz de los diferentes postulados sobre la desigualdad, particularmente aquella que tiene que ver con la etnia o con criterios raciales; pero también con base en otras variables como cultura y relaciones de poder hegemónicas, heredadas de la colonialidad del poder. Por lo tanto, examinaremos las particularidades narrativas de las diferentes propuestas, en aras de dilucidar las características que los mismos autores atribuyen a sus compatriotas que han optado (muchas veces forzados) por la condición de migrantes, de exiliados.

EL DESAFÍO DE LAS DESIGUALDADES

A partir de los años 70 del siglo XX, florece una rica discusión y producción intelectual centrada en la conceptualización de la colonialidad del poder, globalización, categorizaciones sociales e identidades nacionales. Todo ello ha generado estudios determinantes para entender cómo los fenómenos socioeconómicos como migración, transnacionalidad y desarraigo definen elementos constitutivos a la hora de considerar el concepto de desigualdad. Aníbal Quijano lo expresa de la siguiente manera:

> Toda posible teoría de la clasificación social de las gentes requiere, necesariamente, indagar por la historia las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad.
> […] Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad lo que las clasifica socialmente, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características empíricamente observables y diferenciables son resultados de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas[5].

En virtud de ello, estamos frente a aspectos sutiles, pero esenciales a efectos de considerar los rasgos sobre los cuales se construyen categorías que expresan desigualdades. Además, estas aristas tienen sólidos basamentos históricos que se han mantenido inmutables durante siglos, porque están intrínsecamente asociados a la forma en que se construyó la naturaleza de los roles y las estructuras de control del trabajo y producción de la riqueza.

---

4 Traducción nuestra. "Etudier les inégalités ethno-raciales dans des sphères sociales séparées néglige le fait que ces sphères sont interconnectées et que les formes d'inégalités vécues dans l'une peuvent affecter les expériences d'inégalités dans l'autre". En Mirna Safi, *Les inégalités ethno-raciales* (Paris: Éditions La découverte, 2013), 92.

5 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, ed. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014), 92.

Este orden de asuntos expresado por el sociólogo peruano queda establecido desde el período de la conquista y colonización de América Latina por parte de los españoles. Es decir, a partir de los siglos XVI y XVII se implementó un sistema de división racial del trabajo que destinó la población indígena a la servidumbre; los negros fueron confinados a la esclavitud y los grupos dominantes, españoles y portugueses, gozaron desde el principio de privilegios como el ejercicio del comercio, o el estatus de artesanos, agricultores y/o productores con carácter independiente o bien asalariados. Sólo quienes tenían rangos de nobles estaban facultados para participar en puestos medios y altos de la administración colonial civil y militar.

Posteriormente, con la consolidación de un componente cada vez mayor de mestizos en la población, se abrió la puerta para una participación de estos mismos en las actividades ejercidas por los españoles no nobles. Esta distribución racista de los medios de producción y de la distribución del trabajo se mantuvo a lo largo de todo el período colonial; de manera que, al producirse las independencias existía una fuerte estructura que legitimaba la división social, entonces los amarillos, aceitunados, cholos y otros fueron sumados a indígenas, negros y mestizos. El resultado es que la distribución racista de trabajo y de explotación colonial se implantó exitosamente en los esquemas de pensamiento y funcionamiento social, fomentando una asociación casi exclusiva del salario y puestos de mando con la blanquitud.

Por tanto, a partir de estos complejos procesos ocurridos durante la época colonial, cuando se considera que el trabajo y la mercancía producidos por los dominados no requieren de ningún tipo de pago, sino que la asignación del salario y de la ganancia solo puede corresponder a la clase dominante; entonces se establece una relación indisoluble entre poder y posesión del capital. La geografía social del capitalismo responde completamente a esta concepción: el control del trabajo asalariado es el eje en torno del cual se organizan todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Es decir, el terreno propicio para la manifestación de las más diversas desigualdades encuentra su origen en estas condiciones.

Por otra parte, la evolución social del último siglo, a saber, las desiguales distribuciones de la riqueza, los centros de control del trabajo y de los medios de producción han incentivado movimientos migratorios acentuados y particulares en América Latina. Puede afirmarse que es el resultado de sociedades en donde la concentración de riqueza en muy pocas manos, la combinación crónica de corrupción e impunidad, la aparición del tráfico de drogas y de luchas de cárteles por reclutar miembros o defender territorios, sumadas a guerras civiles y dictaduras de los años 70 y 80 del siglo XX, cuyas secuelas aún persisten; han forzado a millares de habitantes a alzar la mirada al Norte o a otras latitudes con la esperanza de una vida en mejores condiciones. La desigualdad de América Latina se ha convertido en el más fuerte aliado de la migración.

Quienes han dejado atrás su lugar de origen para construir una nueva realidad, tienen que reinventarse en prácticamente todos los aspectos de su vida, no se trata solamente de llegar a un nuevo país en busca de techo y trabajo; sino que se trata de insertarse en un sistema nuevo/desconocido; el éxito del intento lo definirá la medida en que logren adquirir los valores, hábitos y normas de la nueva patria. Esto implica el establecimiento de relaciones culturales con la sociedad a la que los migrantes aspiran a integrarse; sin embargo, la reflexión sobre el aspecto cultural revela la complejidad a la que se enfrentan estas personas.

En su obra *Diferentes, desiguales y desconectados*, sobre la interculturalidad en América Latina, Néstor García Canclini retoma muchos de los postulados de Pierre Bourdieu, sobre sociología del poder y las diferencias sociales generadas por la relación entre las clases sociales y su ligamen con la producción, según su razonamiento:

> Existe una noción social de valor ligada a los procesos que ocurren en el mercado y el consumo; la clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural. [...] Pues constituyen el modo de ser de una clase el barrio en que viven sus miembros, la escuela a la que envían sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, lo que comen y la manera en que lo comen[6].

Sin duda, estamos frente a lo que Mirna Safi define como estratificación social, en donde rigen criterios que norman los diversos componentes de la vida del ciudadano para categorizarlo en algún punto del escalafón social. No obstante, sería ingenuo obviar que el acceso/disfrute a ciertas condiciones de vida responde a los mecanismos de desigualdad en la distribución de recursos económicos, políticos, sociales e incluso simbólicos que conforman el sentido de identidad y de pertenencia.

En esta tesitura, queda claro que el factor economía/poder mantiene un rol de primera importancia al abordar el tema de la migración y las desigualdades; Ramón Grosfoguel señala que: "El Norte es reacio a compartir la concentración y la acumulación de riqueza producida por el trabajo de trabajadores no occidentales del Sur después de siglos de explotación y dominación de los últimos por parte de los primeros"[7].

La combinación de todos estos factores genera, necesariamente, jerarquizaciones sociales que desembocan en una clara división entre grupos hegemónicos y grupos subalternos. En su ensayo sobre "Hegemonía y subalternidad", Alberto Moreiras, retomando a Gayatri Spivak afirma:

> La conciencia subalterna, en la medida en que puede determinarse como tal, solo puede ser definida como "el límite absoluto del lugar en el que la historia se narrativiza como lógica" esto es, como una forma negativa de conciencia, siempre de antemano santificada por la élite, por el polo dominante de la relación hegemónica y que, por lo tanto, no va a resultar en ningún triunfo de la autoconciencia o de la autodeterminación[8].

A partir de este señalamiento, se entiende que el migrante suele tener una noción constante de no pertenencia, una suerte de deuda existencial en relación con el entorno de acogida, si el mismo le es hostil, entonces se plantea la posibilidad de que "si tuviera tal o cual" actitud o característica, tal vez sería más fácil integrarse. Pero incluso en las circunstancias cuando el citado entorno es positivo, siempre queda el resabio de ser recibido por condescendencia y no con naturalidad. Se trata de una forma negativa de conciencia en tanto mantiene conocimiento y hasta autorreproche ante todo lo que no se es y lo que no se tiene, por lo que, con mucha frecuencia, se renuncia a la autodeterminación, es decir, al libre albedrío y la vida del migrante se limita a seguir algo así como una suerte que ya está echada.

Por su parte, Brad Epps, de University of Cambridge, plantea en un interesante ensayo titulado "Actas y actos de inmigración", que los migrantes están condicionados por una serie

---

6 Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2006), 59-60.

7 Ramón Grosfoguel, "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global", en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, ed. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014), 401.

8 Alberto Moreiras, "Hegemonía y subalternidad", en *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, ed. Mabel Moraña (Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000), 138.

de expectativas con las cuales tratan de cumplir de manera más o menos consciente sobre cuestiones de afiliación política, de estado civil, de antecedentes penales y muchos otros aspectos. Es decir, estos empujan a las personas a verse o creerse obligadas a asumir y desempeñar determinados papeles, por ejemplo: el matrimonio feliz, el individuo apolítico, el admirador de los valores norteamericanos, el buen ciudadano y un amplio abanico de posibilidades más[9].

REPRESENTACIONES LITERARIAS

El propósito de la presente reflexión es evidenciar aspectos relacionados con la migración y las desigualdades en la narrativa corta de la región. Interesa manifestar la representación de los personajes, todos migrantes, en relación con las desigualdades, entre ellas las étnico-raciales, a las que están expuestos de manera más explícita, por el solo hecho de ser migrantes.

Los personajes de estos relatos migran buscando una vida mejor; se da por sentado que un espacio vital más grande, necesariamente comprende mayores oportunidades. En uno de los relatos ambientados a inicios del siglo XX, ese espacio más abierto es el México de las haciendas henequeneras; en otro de los relatos, ese espacio es un campus universitario en Toronto, por lo que la apertura del horizonte trasciende el plano físico para reflejarse también en el plano intelectual. Los otros cuatro relatos versan sobre migrantes de la región en busca de cumplir el "sueño americano".

Los relatos estudiados en el presente análisis son "Paso del Norte", del mexicano Juan Rulfo (1917-1986); "Tarciso Cantón", de la mexicana Tatiana Buch (1974); "El hombre en el hombro de la hembra", del hondureño Roberto Quesada (1962); "Chichicastenango Supermarket", del nicaragüense Ricardo Armijo (1959-2006); "Perfil de prófugo", del hondureño Horacio Castellanos Moya (1957), y "La han despedido de nuevo" de la salvadoreña Claudia Hernández (1975).

Siguiendo las particularidades que hemos señalado, resulta interesante ahondar en los relatos escogidos para identificar en ellos la forma en que los autores han expresado las condicionantes sociales definidas por las desigualdades en las cuales se desenvuelven los migrantes.

EL SUEÑO MALDITO

Dos de los relatos escogidos confrontan al lector con la noción del "migrante fracasado", condenado de antemano a no poder escapar de su condición de pobreza y vulnerabilidad. Así lo comprueba la lectura de "Tarciso Cantón", de Tatiana Buch. No es la típica historia de migrantes de Latinoamérica hacia Estados Unidos; sino de un chino a América, particularmente a Yucatán, a inicios del siglo XX, para instalarse y participar de la floreciente economía fomentada por las haciendas henequeneras.

Tarciso Cantón es el nombre asignado por las autoridades de migración al chino que arriba a México después de una travesía en barco, marcada por condiciones infrahumanas. Inmediatamente se le envía por tren hacia el otro extremo del país y luego de una odisea de ochenta y siete días llega al lugar en donde pasará el resto de su vida.

---

9 Brad Epps, "Actas y actos de inmigración" en *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, ed. Mabel Moraña (Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000), 265.

El personaje del cuento, una vez en su destino, se ve enfrentado a múltiples situaciones que enfatizan su condición de migrante. Para comenzar, el hecho de que las autoridades le asignen un nombre que en su ordinariez funciona casi como un rasgo de anonimato. Por otra parte, no solo desconoce el lugar de acogida, sino que además está incapacitado para comunicarse, pues desconoce la lengua; así, la imperiosa necesidad de buscar medios para ganarse la vida va a encontrar la dificultad agregada de comenzar por hacerse entender para resolver las necesidades más básicas.

La historia de Tarciso Cantón reproduce la imagen preconcebida del chino laborioso y ahorrativo. Aún en las condiciones más difíciles encuentra estrategias para generar ganancias y convertirse en dueño de su propio capital; comerciante avezado, fue subiendo en la calidad de sus progresos, hasta lograr comprar una lavandería con la cual se asegura una fuente permanente de ingresos y una cierta legitimidad social.

En la representación del Tarciso exitoso es donde aparecen más marcados los rasgos definitorios de las desigualdades, en este caso con un componente racial acentuado. Tarciso posee una lavandería de buena reputación, porque sus clientes son las esposas de los hacendados que viven en casas palaciegas, quienes le confían la pulcritud de los trajes de lino y casimir que los clientes traían desde Europa; aparte de los clientes, las únicas personas con quien habla Tarciso son el viejo José, primer dueño del negocio y Alfonso el maya, de quien se hizo amigo a pesar de que nunca se hablaron en español.

Cuando sucede la desgracia por la cual Tarciso pierde la lavandería y todos sus ahorros, se ven desplegarse los alcances de las jerarquizaciones sociales en la base de las desigualdades: Tarciso va a un casino y apuesta todas sus posesiones por un monto de dinero muy inferior al valor real (desde luego, él no puede pretender negociar en igualdad de condiciones con los blancos que van al casino); y cuando al día siguiente se aboca a asumir la tragedia por la cual deberá retirarse de su empleo como lavandero, la parte más difícil en todo momento es confrontar a las señoras de alta alcurnia que lo humillan por su mala suerte amenazándolo y recriminándole el hecho de que ni siquiera la compensación económica con la que trata de salvar su honor, cubre el disgusto de las prendas manchadas.

El protagonista acaba tan desposeído como cuando llegó, con el agravante de que ha envejecido y ya se le ha acabado el tiempo para volver a su tierra natal. El final de la historia es lapidario:

> Tarciso le alquiló un cuarto a un paisano que había arribado a México en su mismo buque y que ahora tenía una perfumería. Mientras el viejo dormía, él ocupaba sus jornadas en reconstruir dentro de su cabeza los años que había pasado en China. Sabía que jamás volvería a su querido país. Se preguntaba si aún viviría el padre a quien ni honró ni sirvió como era debido. ¿Y su madre? La oportunidad de regresar se le había escapado[10].

Es la manifestación más evidente de la desigualdad del desarraigo. Tarciso se mantiene aislado en la esperanza del regreso, sus únicos contactos de confianza, el viejo José y el maya Alfonso, son personajes tan marginados como él, los otros personajes del relato son los hacendados, descendientes de españoles que representan al grupo hegemónico, discriminatorio e indiferente.

10 Tatiana Buch, "Tarciso Cantón", en *Nuevas voces de la narrativa mexicana. Antología de cuentos de escritores jóvenes* (México, D.F.: Joaquín Mortiz Editores, 2003), 23.

También lo señala Silvia Solano en su artículo "El destino y la explotación legitimada en "Tarciso Cantón" de Tatiana Buch": "en relación con la construcción marginal del inmigrante, el texto destaca el carácter de otredad-marginalidad que comparten chinos y mayas (el otro externo y el otro interno)"[11]. La desigualdad étnica y racial en los personajes del cuento establece un muro insalvable entre el grupo hegemónico y los grupos subordinados que Tarciso y el maya Alfonso representan.

Este relato da un lugar importante a la fuerza de trabajo y la noción del mismo como bien de mercado, en palabras de Renato Ortiz, (el mercado):

> se trata de una instancia no solo económica, como suelen imaginar los economistas, sino también productora de sentido. Lejos de ser homogéneo, según pensaban los teóricos de la comunicación masiva, el mercado crea diferencias y desigualdades. Basta ver el universo del consumo y de los estilos de vida. A través de los objetos consumidos, los individuos expresan y reafirman sus posiciones de prestigio o de subordinación[12].

En cuanto al desarraigo del personaje principal, esta condición aparece en el cuento como un rasgo más que evidencia las desigualdades, Octavio Ianni ha reflexionado sobre el particular, estableciendo que "el proceso de desterritorialización ha acentuado y generalizado las condiciones de soledad. Individuos, familias, grupos, clases y otros segmentos sociales se pierden en el desconcierto del mundo"[13]. Tarciso Cantón se arranca de sus raíces familiares para ir a pasar el resto de su vida en un país en el que siempre fue extranjero, por opción aparente y por imposición flagrante. La búsqueda de mejores condiciones de vida, con las cuales pretendía escapar a un destino trazado de antemano, sólo acentúa la hostilidad del lugar de acogida en el cual las desigualdades implícitas y manifiestas se convierten en un muro infranqueable para mirar a los ojos de los demás.

En lo concerniente al cuento "Paso del Norte", de Juan Rulfo, el argumento de la historia es el de quien, azuzado por la miseria más acuciante, se ve impelido a tomar el riesgo más grande de todos: cruzar la frontera de forma ilegal. Este cuento, perteneciente a *El llano en llamas*, publicado en 1953 no deja de sorprender por la vigencia de su conflicto y por la manera descarnada en que Rulfo narra el malogrado intento de cruzar como mojado hacia los Estados Unidos. El Paso del Norte es la ruta clandestina para atravesar la frontera representada por el Río Bravo.

Hablar de migración es también hablar de fronteras: físicas, emocionales, económicas, políticas, por mencionar solamente las más notorias; como lo expresa Steven Vertovec, retomando a Werner Schiffauer, en "Migrant Transnacionalism and Modes of Transformation":

> Las identidades fronterizas son legitimadas y reproducidas mediante un sistema de narrativas, rituales públicos e instituciones, materiales educativos, burocracias estatales y relaciones informales, regulaciones escritas o implícitas, y una serie de presupuestos y expectativas sobre

---

11 Silvia Solano, "El destino y la explotación legitimada en "Tarciso Canton" de Tatiana Buch", *Revista Comunicación* 25, no. 1 (enero-junio 2016): 31-39.

12 Renato Ortiz, "Diversidad cultural y cosmopolitismo", en *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, ed. Mabel Moraña (Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000), 52.

13 Octavio Ianni, *La sociedad global* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1998), 66.

> la civilidad y comportamiento público […] La migración en sí misma confronta el orden de las identidades fronterizas[14].

De manera que los desafíos migratorios incluyen un componente en el cual la soberanía territorial, el orden conocido y la solidaridad identitaria se ven alterados. En este cuento se inserta al protagonista/migrante en el ámbito patriarcal y machista que tan frecuentemente se asocia con América Latina. Es el ser condenado al fracaso desde antes del intento, representa la fatalidad que se impone y ofrece la otra cara del sueño americano: la pérdida, el miedo, el sufrimiento. El origen pobre e ignorante del personaje marca su desigualdad y explica el no acceso a las oportunidades. La opción de migrar como ilegal, de cruzar como mojado, establece una desigualdad insuperable, como efectivamente sucede en el transcurso de los acontecimientos.

Después de jugárselo todo, recurriendo a "coyotes" y tratando de esconderse en la oscuridad de la noche, el resultado es la deportación, para mayor vergüenza, porque es el culmen del fracaso:

> Tengo ahi una partida pa los repatriados. Te daré lo del pasaje; pero si te vuelvo a devisar por aquí te dejo a que revientes. No me gusta ver una cara dos veces. ¡Ándale,vete!
> —Yo me vine y aquí estoy, padre, pa contárselo a usté.
> —Eso te ganaste por creído y por tarugo. Y ya verás cuando te asomes por tu casa; ya verás la ganancia que sacaste con irte[15].

La frontera se yergue así, como una expresión de poder insalvable, Fernando Aínsa explica que:

> En el origen del límite fronterizo hay siempre una autoridad, un poder que ejerce la función social del ritual y de significación del límite que instaura y controla: lo que es territorio propio y lo que es "extranjero". El origen de toda frontera es, por lo tanto, intencional y es la expresión de un poder en acción[16].

En ese hijo que vuelve desolado a la casa del padre/tirano para confesar con una culpa aplastante el fracaso de su intento, se reconoce la denuncia de Gloria Alzandúa para quien la frontera es una herida abierta entre México y Estados Unidos. Puede afirmarse que con este relato de Juan Rulfo se escenifica la problemática de una frontera escindida y la necesidad siempre permanente de: "Explicitar la desigualdad y plantear en términos metafóricos la violencia del río en su carácter de frontera arbitraria", como lo indica Rodrigo Pardo Fernández[17].

---

14 Traducción nuestra. "Identities-borders-orders are legitimated and reproduced through a system of narratives, public rituals and institutions, educational materials, formal state bureaucracies and informal relationships, written and unwritten regulations, sets of assumptions and expectations of civility and public behavior. […] Migration itself confronts identities-borders-orders." En Steven Vertovec, "Migrant Transnacionalism and modes of Transformation", en *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*, ed. Alejandro Portes y Josh de Wind (New York: Berghahn Books, 2008), 98.

15 Juan Rulfo, *Obra reunida* (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013), 133.

16 Fernando Aínsa, *Espacio literario y fronteras de la identidad* (San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005), 154.

17 Rodrigo Pardo Fernández, *Estudios sobre la narrativa de una frontera escindida* (Guadalajara, México: Ediciones de la noche, 2013), 31.

Por otra parte, si se consideran las razones que mueven al protagonista del cuento a idealizar la migración ilegal como única posibilidad para salir de su desesperada situación de miseria extrema, no es difícil imaginar en qué condiciones está dispuesto a tratar de insertarse en ese nuevo espacio. Será capaz, indudablemente, de aceptar trabajos en las condiciones más arbitrarias y a vivir en la vulnerabilidad más riesgosa. El personaje está presto a aceptar el fascismo contractual del que nos habla Boaventura de Sousa:

> las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil – sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios- son tales que la parte débil se torna vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas[18].

EL ÁRBOL QUE NO ECHA RAÍZ

En una segunda perspectiva, encontramos dos cuentos más, en donde prima un retrato de "migrante inadaptado" que se resiste adrede a integrarse a los valores de su nueva sociedad y pretende vivir en el extranjero como si estuviera en su tierra natal. "Perfil de prófugo", de Horacio Castellanos Moya, no está centrado en quien migra a tierras extranjeras para instalarse y buscar el éxito, sino en quien sabe que se encuentra de paso, pues la razón de su viaje es la obtención de un diploma en el extranjero.

No obstante, también aparecen los rasgos del desarraigo, de la incapacidad de adaptación e integración. Es el migrante que permanece extranjero. Por eso, el protagonista nos cuenta:

> […] la vida hubiera podido ser de otra manera si yo hubiera estado dispuesto a acomodarme, tan lejos de mi ombligo zozobrante, con mi conciencia libre de alfileretazos. […] ¿Cuántas veces había repetido ese instante, solo de cara a la penumbra, en ese cuarto piso, con la conciencia agujereada por las cartas de amigos que reclamaban mi presencia en su historia de dolor y sacrificio[19]?

Aparece el autorreproche mencionado anteriormente y que coincide con lo que Brad Epps denomina las dificultades de "hacerse pasar", es decir que "para pasar una frontera realmente, uno "se hace pasar" por alguien "digno" de pasarla"[20], el individuo acepta que debe actuar, decir y hacer siguiendo ciertas reglas no concertadas en el juego de la adaptación y la pertenencia. Este relato presenta la diferencia, en relación con los anteriores, de que el protagonista no viaja tratando de escapar de una vida marcada por la miseria, sino que corresponde a un proyecto de estudio que él mismo escogió y para el cual recibe ayuda monetaria de su padre.

Entonces, se trata de otro lugar de enunciación para el migrante; y sin embargo también convoca desigualdades, aquellas relacionadas con el estatus de miembro de un grupo social. En este sentido, Néstor García Canclini afirma que "las experiencias de migrantes, artistas y exiliados resaltan la desterritorialización"[21], con lo cual se incrementa la incertidumbre

---

18 Sousa Santos, "Más allá del pensamiento abismal", 34.

19 Horacio Castellanos Moya, "Perfil de prófugo", en *Con la congoja de la pasada tormenta* (Barcelona: Tusquets Editores, 2009), 18.

20 Epps, "Actas y actos de inmigración", 268.

21 García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 162.

existencial, filosófica y afectiva frente a la deconstrucción de la homogeneidad de referencias identitarias.

En el cuento de Castellanos, la angustia existencial del protagonista atraviesa el texto para permitir al lector imaginar la obsesión del personaje; de hecho, desde el sugerente título se indica al lector que asistirá a la evocación de un acto detectivesco. Es decir, como cuando en medio de una investigación la policía elabora un retrato robot de un sospechoso, el "perfil del prófugo" quedará definido por todos los rasgos que lo convierten en alguien que quiere/necesita cortar todo vínculo y escapar en un mundo en que todo está cada vez más conectado y marcado por la simultaneidad.

Por su parte, Octavio Ianni lo analiza como sigue: "El desarraigo que acompaña la formación y el funcionamiento de la sociedad global sitúa a unos y otros en diferentes lugares y en distintas condiciones socioculturales frente a las nuevas, desconocidas y sorprendentes formas y fórmulas, posibilidades y perspectivas"[22]. En el caso que nos ocupa, pareciera que el lugar en el cual se sitúa el protagonista es el de quien, abrumado por el desarraigo, no puede sustraerse a la angustia que le genera la necesidad de ejecutar una decisión incierta.

El otro relato construido sobre personajes migrantes que se mantienen en la tierra de acogida como si no hubieran salido de su país es "El hombre en el hombro de la hembra", de Roberto Quesada. En él, la historia se centra sobre la desigualdad que nace de la incapacidad o desinterés para adaptarse e integrarse al nuevo entorno, y evidencia mecanismos que refuerzan las desigualdades étnicas/raciales provocadas por el espacio de convivencia, los prejuicios en torno a los orígenes, los comportamientos sociales y las posibilidades de autodeterminación de los personajes involucrados.

En primera instancia, aparece la cuestión del espacio de convivencia: el relato permite abordar la existencia de guetos en las grandes urbes, barrios marginales que funcionan como territorios independientes en donde se instalan los diferentes grupos de migrantes, sin mezclarse entre ellos. La voz narrativa del cuento indica: "Aunque caminaba por Roosevelt y 74, lugar donde habitan tantos colombianos a tal extremo que se le conoce como *La Pequeña Colombia*, reconocí que la voz insultante proveniente de la vuelta, no solo iba dirigida a una mujer sino que era de un hondureño"[23].

Además, desde el párrafo inicial, se expone al lector que la historia versa sobre una disputa callejera entre un hombre y una mujer: "Los insultos eran tan fuertes que no sólo se escuchaban sino que se veían por encima de las señales de tránsito, de los rótulos, de las paredes como una sombra que se agrandaba a medida que uno se acercaba"[24].

Al avanzar en la lectura se tiene dos protagonistas masculinos y un personaje femenino desdibujado (anónimo); retratado desde la mirada ajena y masculina, en vista de que todos los detalles sobre la apariencia y el comportamiento de la mujer provienen de la voz masculina. Finalmente, puesto que no es gratuito el apelativo de hembra, se termina de esbozar un retrato animalizado del personaje femenino: hembra, indócil, golpeada y humillada en público:

---

22 Ianni, *La sociedad global*, 67.

23 Roberto Quesada, "El hombre en el hombro de la hembra", en *Se habla español. Voces latinas en USA*, ed. Edmundo Paz Soldán y Alberto Fuguet (Miami: Alfaguara Editores, 2000), 321.

24 Quesada, "El hombre en el hombro de la hembra", 321.

> En el preciso momento en que llegué a la esquina y divisé la pareja, el hombre le daba una bofetada o se la repetía a la mujer a la vez que no paraba de crucificarla con una sarta de improperios. El hombre cerraba el puño y calculaba con precisión de relojero el blanco que ennegrecía la cara de la mujer […][25].

El retrato del migrante en este cuento tiene dos rasgos que interesa identificar: se reproduce y se destaca el estereotipo de macho latino, hombre dominante, machista, agresivo y autoritario, modelo del patriarcado. El relato enfatiza en que el personaje principal, aunque consciente de que se encuentra en otro país, tiene claridad en que debe mantener el orden de dominación sobre su pareja vigilando palabras, comportamientos y reacciones; la mujer debe ser sumisa, aceptar la imposición de esa autoridad y, sobre todo, procurar no contrariar a su marido.

Después, viene una serie de acotaciones que muestran la percepción de este hombre sobre sí mismo como alguien que se idealiza en su valorización como pareja, pues se estima generoso y comprensivo hacia la esposa, aunque sus acciones lo desmienten. La construcción del personaje presenta una perspectiva muy interesante del migrante que, al contrastar sus valores y comportamientos con los imperantes en el país de acogida, concluye que él posee una superioridad moral que le impide adaptarse, porque ello sería rebajarse. Basta con la explicación que brinda a su interlocutor para justificar las palizas a la mujer:

> lo que pasa aquí es que los gringos son bien maricas y no saben cómo tratar a las mujeres. Hay que darles sus buenas cachetadas para que aprendan. A la mujer le hace falta llorar, ¿no ha oído usted eso que dice que cuando la mujer llora necesita el pecho del hombre para consolarse[26]?

Este sentimiento de incompatibilidad moral se convierte en un elemento fundamental a la hora de considerar el desinterés del protagonista por adoptar el "american way of life", el estilo de vida estadounidense, que conllevaría el "hacerse pasar" por un buen esposo, respetuoso, incapaz de golpear a su esposa frente a los demás. A este respecto, las palabras del interlocutor del personaje nos recuerdan las reglas que rigen en sociedad: "– Mira, mi hermano, si la policía te encuentra vas a tener serios problemas. Eso es delicado aquí, te pueden echar si te descuidas"[27].

El único argumento suficientemente poderoso para disuadirlo de su comportamiento es la invocación a la policía y a una posible deportación. El marido agresor está consciente de que en ese nuevo entorno la policía tiene el poder, y no dudará en usarlo para intervenir, no hay posibilidades de indiferencia o impunidad; entonces, mejor acatar el consejo de su nuevo amigo.

Al contrastar con los postulados de Brad Epps sobre el proceso de desconstrucción identitaria que atraviesa el migrante con el objetivo de "hacerse pasar", resulta muy interesante la propuesta narrativa de Quesada en el sentido de que sus personajes se resisten a entrar en el citado juego. El personaje no denota interés por controlar, en aras de "hacerse pasar" como un migrante bien adaptado, lo que hace, lo que dice, la manera en que lo hace y lo dice, cuándo, dónde y a quién; los actos discursivos e identificatorios no calzan en las expectativas que definen a un "buen migrante".

25 Quesada, "El hombre en el hombro de la hembra", 321.

26 Quesada, "El hombre en el hombro de la hembra", 324.

27 Quesada, "El hombre en el hombro de la hembra", 325.

LA OLLA DE ORO AL FINAL DEL ARCOÍRIS

Solamente uno de los seis cuentos escogidos aborda la construcción de "migrante exitoso"; se trata de "Chichicastenango Supermarket" de Ricardo Armijo, quien ofrece una visión más optimista si se lee el cuento desde el ideario del sueño americano, se puede decir que los protagonistas gozan de cierto éxito, expresado en el ámbito económico.

La historia versa sobre cuatro personajes, una pareja dueña de un pequeño supermercado y sus dos ayudantes: el acomodador y el carnicero. Tanto patronos como empleados trabajan duro y ahorran para poder asegurar una cierta bonanza personal. En el transcurso de los acontecimientos el patrón y el carnicero viajan a una boda en Washington y se quedan ahí unos días. Entretanto, la patrona y el acomodador terminan por ceder a la tentación y se convierten en amantes. Al terminar el cuento, los cuatro personajes se encuentran de nuevo reunidos en el supermercado, pero cada uno imbuido en sus pensamientos, considerando lo que el éxito significa para cada quien: el contraste entre los diferentes sentimientos de realización es lo que marca un espacio insalvable entre el personaje del acomodador y los demás.

En vista de que la relación con su patrona había trascendido al plano sentimental, este personaje cree que tendrá un futuro cada vez más promisorio, pues la mujer se encargará de facilitarle las cosas y protegerlo en sus proyectos. En cuanto al carnicero, la experiencia del viaje a Washington con el patrón los había acercado notablemente, por lo que sus expectativas de futuro partían de beneficios tangibles derivados de la cercanía con su jefe.

En el relato, la visión del migrante (expresada en las reflexiones de los dos trabajadores) es la del ser taimado, interesado, traidor, malagradecido y animalizado. Por un lado, el acomodador es quien pone sus instintos sexuales por encima de la lealtad debida a quien dio una oportunidad de trabajo y resguardo; por el otro lado, en el caso del patrón y el carnicero, que parecen animalizados en tanto su instinto de juerga se impone y los ciega, en otras palabras: migrantes exitosos, pero inmorales.

El pasaje final del cuento, reforzado por el recurso del narrador omnisciente, involucra al lector en las consideraciones individuales del conjunto de personajes y permite reforzar la imagen correspondiente a cada uno:

> Los hombres siguieron bebiendo. Juan se sentía formidable. Le gustaba lo amargo de la cerveza y le gustaba más porque su vida iba por buen camino, tenía un buen trabajo y se llevaba regio con el patrón. [...] Don José también observaba a Luis y a su mujer, [...] trataba de ver si notaba algo distinto, si entre ellos algo, no importaba qué tan pequeño, había cambiado. Buscó atentamente en sus gestos y miradas, pero no encontró nada sospechoso. Eran dos muchachas afanadas en preparar su cena. Una era su empleado y la otra, su señora. [...] Luis se sentó y fingió escuchar la radio. Pensaba en el pobre Don José y en lo que había pasado entre él y la señora Serrano. Si las cosas seguían así, su futuro sería próspero. Satisfecho consigo mismo, se echó para atrás en la silla y sonrió como el hombre que lo tiene todo[28].

Al respecto, interesa recurrir nuevamente a Brad Epps y la teorización sobre la complejidad que reviste para el migrante la capacidad de ser creíble cuando tiene que "hacerse pasar"; en realidad:

---

28 Ricardo Armijo, "Chichicastenango Supermarket", en *Se habla español. Voces latinas en USA*, ed. Edmundo Paz Soldán y Alberto Fuguet (Miami: Alfaguara Editores, 2000), 167.

> Hacerse pasar no es sencillo, y suele funcionar, cuando funciona, solo gracias a una mezcla de buena fortuna y talento, talento tanto narrativo como teatral cuyo objetivo es seguir, o aparentar seguir, el camino recto. […] El hacerse pasar está plagado de estereotipos, su formación y deformación […] El "hacerse pasar" se nutre de los movimientos, gestos, e historias (inventadas, pero también recreadas, recordadas)[29].

Los personajes de este cuento demuestran el delicado juego de pesos y contrapesos en el que se insertan los migrantes que aparecen a la mirada externa como migrantes realizados. Lo anterior por cuanto un proceso "exitoso" demanda mucho más que capacidad de trabajo y disposición de aprendizaje; lo que entra en acción tiene que ver con habilidades blandas, que Epps denomina incluso talento teatral, para aparentar de manera convincente la coincidencia con los estereotipos (jamás normados explícitamente) que constituyen el modo de ser de un grupo social.

DENTRO DEL CALEIDOSCOPIO

El último relato de esta muestra de estudio es "La han despedido de nuevo", uno de los capítulos del libro *Olvida uno*, de la salvadoreña Claudia Hernández, publicado en 2005; en el cual se incluye un relato/universo de inmensa complejidad especular con la realidad de los inmigrantes de México y Centroamérica a los Estados Unidos. Es un relato con una construcción semejante a la narrativa de José Saramago, cuyo uso del discurso directo sigue reglas *sui generis*. La salvadoreña agrega la caleidoscópica realidad de inmigrantes legales e ilegales, venidos a los Estados Unidos, pero confrontados permanentemente a las visiones de mundo de inmigrantes llegados de las más diversas latitudes, con lo que ello significa desde el punto de vista de valores, intereses y prejuicios.

El relato se alimenta de una variedad inmensa de clichés y prejuicios relacionados con la lengua, la apariencia física, la personalidad de las mujeres; todas ideas preconcebidas fácilmente comprobables en la realidad, por ejemplo:

> Comienzas la otra semana. Sé puntual: Theo odia las tardanzas. Tampoco le gusta que las que están al frente hablen español. […] Si no le das problemas, tampoco te los dará. No es de los que les gusta joder de gusto. Tampoco es de los que buscan que te acuestes con él. El que hace eso es Yani. Si no me crees pregúntale a la rumana. Es cierto. Me lo propone casi a diario. El imbécil piensa que las europeas del este somos putas. Cree lo mismo de las latinas[30].

La organización de la vida cotidiana en torno a los estereotipos construidos sobre otros grupos culturales influye hasta en la forma escogida para ejemplificar el accionar de los migrantes centroamericanos en su intención de asegurarse un futuro exitoso (evidentemente desde el punto de vista del éxito económico):

> La señora que me alquilaba la pieza me dijo que me aprovechara, que me fuera con el chino, que le diera toda la cama que quisiera, pero que mientras anduviera él trabajando, me pusiera a aprender algo, inglés, cosmetología, cualquier cosa. Una vez que hayas aprendido y puedas trabajar en algo bueno, mi vida, lo mandas pa'l carajo. No tienes que estar con él siempre. No

---

29 Epps, "Actas y actos de inmigración", 270.

30 Claudia Hernández, "La han despedido de nuevo", en *Olvida uno* (San Salvador: Índole Editores, 2005), 45.

> pensarás que se trata de algo eterno -recuerda que tiene esposa-. Tú ábrele las piernas mientras te convenga y no te preocupes por romperle el corazón: los chinos no tienen. Si lo dejas, se buscará a otra y ya. Lo de él contigo no es amor. Seguro se le fue la amante que tenía y anda buscando repuesto. A ti eso te conviene, sobre todo ahora que viene el frío. Que te ponga apartamento – con calefacción, que mira que por acá los hay sin ella- y que te dé buena vida. Sácale todo lo que puedas. Eso sí: cógetelo bien, que de eso depende que siga contigo[31].

El otro aspecto interesante es que las ideas preconcebidas también tienen un rol preponderante en el equilibrio entre las relaciones de los migrantes que comparten lugar de origen, así como las estrategias de apertura y formación de nuevos integrantes del grupo social:

> Estoy aprendiendo más rápido y conociendo más gente. Latina sobre todo. Buenas personas, aunque algo aburridas. Solo les gusta ir a sitios hispanos y gastar lo menos posible. No los comprendo. Dicen que así somos los que venimos con visa y por avión: no entendemos. No sabemos lo que es caminar con miedo y aguantar hambre por días completos. Derrochamos porque no nos ha costado mayor cosa. Hemos tenido nuestras dificultades, como cualquiera, pero no podemos siquiera compararnos con ellos. No es lo mismo aunque vengas del mismo país. Te lo hacen sentir. Y algunos hasta te lo dicen[32].

Resulta inevitable evocar el relato de Juan Rulfo para entender el conflicto expresado por la voz narrativa en este párrafo sobre las diferencias aparentemente insalvables entre quienes ingresan a Estados Unidos de manera ilegal y quienes lo hacen amparados por las facilidades de una visa de ingreso que les permite un trayecto cómodo y seguro en avión.

Estudiosos de la obra de Hernández como Ignacio Sarmiento precisan que:

> La situación a la que nos enfrenta este cuento es la consecuencia directa de la mercantilización planetaria de los bienes y servicios, lo que genera, como efecto paralelo, la masiva migración de personas en busca de mejores oportunidades de las que ofrecen sus respectivos países. Estos individuos, sin embargo, no llegan a la gran ciudad a vivir una vida de lujos y beneficios, sino más bien, deben enfrentarse a la discriminación, la inestabilidad laboral, la falta de trabajo, y por supuesto, a la más absoluta deshumanización para convertirse en meras piezas dentro de la máquina productiva, al tiempo que sólo pueden acceder parcialmente al consumo[33].

De nuevo, los rasgos constituidos por la marginación y segregación establecen desigualdades insalvables entre los grupos sociales, y aunque se trata de resultados directos de la globalización económica impulsada por el neoliberalismo, el componente étnico-racial tiene un peso mayor al tratarse de migrantes. La aspiración a acceder a mayores oportunidades se convierte a menudo en un espejismo y el migrante, como la protagonista del cuento, se ve arrastrado en la vorágine de querer "hacerse pasar" por el migrante adaptado y exitoso.

También lo señala Octavio Ianni: en sociedades modernas (globales), en donde se congregan diversidades e identidades, aparece un terreno fértil para la manifestación de las desigualdades, jerarquías, marcas, diferencias, intolerancias, tensiones y conflictos; no solamente los relacionados con la convivencia humana, sino de manera importante los relacionados con las particularidades de los procesos migratorios:

---

31 Hernández, "La han despedido de nuevo", 41.

32 Hernández, "La han despedido de nuevo", 53.

33 Ignacio Sarmiento, "Claudia Hernández y la escritura de la precariedad", *Boletín AFEHC* 69 (abril-junio 2016): 1-26, https://www.academia.edu/27572399/Claudia_Hern%C3%A1ndez_y_la_escritura_de_la_precariedad [consultado el: 01/03/2019].

> Este es el contexto en que se manifiestan de manera abierta y agresiva, los prejuicios, estereotipos, estigmas. En diferentes situaciones sociales, en locales de trabajo y esparcimiento, escuelas, ambientes culturales y religiosos, calles y plazas, en diferentes lugares se manifiestan indicios y prácticas de intolerancia. Así se da la metamorfosis de las diferencias en desigualdades y de éstas en estigmas[34].

Las nociones de pertenencia, regionalismos y etnocentrismos funcionan como aglutinadores de prejuicios, estereotipos como base de juicios de valor, esenciales en la conformación de estigmas; de manera tal que se ve favorecida la aparición de formas conocidas (pero también insospechadas) de intolerancia y racismo. Las diferencias culturales que deberían ser valoradas como expresiones de riqueza y diversidad, terminan por convertirse en apreciaciones negativas porque remiten a jerarquizaciones sociales y consolidan desigualdades.

CONCLUSIÓN

Para efectos de recapitulación, es importante mencionar que, aunque la muestra de narrativa corta que sustenta este análisis no pretende ser exhaustiva, sí es posible servirse de ella para proponer un espacio de discusión acerca de la manera en que los migrantes son representados literariamente en la región de México y Centroamérica.

A través de la lectura de los seis relatos, el único rasgo que parece mantenerse constante es el confrontamiento del lector a la incompatibilidad de los estilos de vida entre los lugares de origen y destino de los diferentes migrantes. Los discursos narrativos subrayan, una y otra vez, la distancia (social, económica y sobre todo moral) entre los habitantes nativos de los países de acogida y los personajes que han dejado atrás sus lugares de nacimiento para tratar de implantarse en una nueva patria.

Además, es importante subrayar que los relatos comparten un abordaje del migrante desde la perspectiva de alguien que no cabe, individuos discordantes y no absorbibles al cien por ciento por el ímpetu aculturador: una especie de sobra o residuo, según los términos de Ileana Rodríguez:

> Residuo es gente, voces, etnias, sensibilidades, culturas y nuevos sujetos culturales presentes, aunque de manera subalterna o subalternizada, subordinada; en el mejor de los casos, en posición contra-hegemónica por y en su mera presencia; activa sólo en y por la incapacidad de ser absorbidas[35].

Por otra parte, cabe examinar con atención el hecho de que en los relatos se repite una imagen de connotaciones negativas en la personalidad del migrante, el lector podrá interrogarse hasta qué punto esto puede reforzar clichés y estereotipos en el imaginario colectivo. La escogencia de los lugares de enunciación por parte de los autores parece responder a lo que Néstor García Canclini señala como un hecho innegable: "la confrontación entre esos modos de vida también fue y sigue siendo útil para animar las narraciones literarias, fílmicas y televisivas que

34 Ianni, *La sociedad global*, 105.

35 Ileana Rodríguez, "Geografías físicas, historias locales, culturas globales", en *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, ed. Mabel Moraña (Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000), 482.

exaltan el orden "americano" con el complemento antagónico de bandidos violentos, apasionados amantes latinos y mujeres provocativas"[36].

En esta tendencia, es válido preguntarse si estas ficciones narrativas se apegan a hechos reales o bien, por el contrario, lo que prima en los autores es el interés de obtener reconocimiento y beneficio, aunque pueda interpretarse que con este tipo de creaciones narrativas contribuyen al reforzamiento de actitudes discriminatorias. Evidentemente, cada escritor es libre de escoger y crear sus motivos, tan lejos de la realidad como quiera colocarse, siempre y cuando no aspire a presentarse como un escritor comprometido.

Sin embargo, conviene recordar que estamos frente a literatura de representación de prácticas y actores sociales, y aunque pueden no ser objeto de discusión, muchas veces están en el origen de las tensiones o contradicciones que las experiencias sociales presentan. Así lo afirman Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses: "En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales –intraculturales o interculturales– y políticas –representan distribuciones desiguales de poder–"[37].

En este momento crucial de la historia de América Latina, en que flujos migratorios sin precedentes reflejan las consecuencias de estados fallidos y de sistemas económicos desastrosos por la mala distribución de recursos y la corrupción rampante, convirtiéndola en la región más desigual del mundo; la gente está huyendo, literalmente, de sus países de origen hacia la Norteamérica idealizada. Las susceptibilidades se han exacerbado y las oleadas de personas en busca de refugio son percibidas como amenazas para la estabilidad del sistema, los migrantes desesperados están siendo calificados de invasores y la xenofobia ha alcanzado niveles preocupantes.

A partir de una desigualdad étnico racial inherente a su condición de migrantes, los personajes de estos cuentos parecen condenados a cumplir con los clichés y a justificar los prejuicios que se han construido acerca de ellos. Entonces, se trata de individualidades que representan colectividades marginales, en donde las desigualdades en relación con el conjunto social han sido normalizadas y ni siquiera son percibidas como tales por quienes las sufren, simple y sencillamente se ha asumido que "así les toca a los migrantes".

En cuanto a quienes participen, voluntariamente o no, de los intercambios resultantes de la relación con estos desplazados, sigue siendo claro que queda un largo camino por delante. Por ende, los esfuerzos para despertar la conciencia crítica de la población y las autoridades afrontan el desafío de sensibilizar sobre el tema a una sociedad individualista y a menudo indiferente, a la que conviene recordar las palabras de Valeria Luiselli sobre la necesidad de involucrarse: "Porque no hay modo de estar al tanto de lo que ocurre en nuestra época, en nuestros países, y no hacer absolutamente nada al respecto. Porque no podemos permitir que se sigan normalizando el horror y la violencia"[38].

---

36 García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 33.

37 Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, "Introducción", en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (Madrid: Ediciones Akal, 2014), Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses editores, 7.

38 Valeria Luiselli, *Los niños perdidos* (Heredia, C.R.: Los tres editores, 2018), 33.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Armijo, Ricardo. "Chichicastenango Supermarket". En *Se habla español. Voces latinas en USA*. Editado por Edmundo Paz Soldán y Alberto Fuguet. Miami: Alfaguara Editores. Santillana USA Publishing Company, Inc., 2000.

Buch, Tatiana. "Tarciso Cantón". En *Nuevas voces de la narrativa mexicana*. México: Editores Joaquín Mortiz, 2003.

Castellanos Moya, Horacio. "Perfil de prófugo". En *Con la congoja de la pasada tormenta*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

Hernández, Claudia. *Olvida Uno*. San Salvador: Índole Editores, 2005.

Quesada, Roberto. "El hombre en el hombro de la hembra". En *Se habla español. Voces latinas en USA*. Editado por Edmundo Paz Soldán y Alberto Fuguet. Miami: Alfaguara Editores. Santillana USA Publishing Company, Inc., 2000.

Rulfo, Juan. "Paso del Norte". En *Obra reunida*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editores, 2016.

Fuentes secundarias

Aínsa Amigues, Fernando. *Espacio literario y fronteras de la identidad*. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.

De Sousa Santos, Boaventura. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Editado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Epps, Brad. "Actas y actos de inmigración". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

García Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.

García Canclini, Néstor. "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Grosfoguel, Ramón. "La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global". En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Editado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Ianni, Octavio. *La sociedad global*. México, D.F.: Siglo XXI editores, 1998.

Luiselli, Valeria. *Los niños perdidos*. Heredia, C.R.: Los tres editores, 2018.

Moreiras, Alberto. "Hegemonía y subalternidad". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Ortiz, Renato. "Diversidad cultural y cosmopolitismo". En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Pardo Fernández, Rodrigo. *Estudios sobre la narrativa de una frontera escindida*. Guadalajara, México: Ediciones de la noche, 2013.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Epistemologías del Sur (Perspectivas).* Editado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Rodríguez, Ileana. “Geografías físicas, historias locales, culturas globales”. En *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Editado por Mabel Moraña. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000.

Safi, Mirna. *Les inégalités ethno-raciales*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

Sandoval García, Carlos (ed.) *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores*. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2016.

Sarmiento, Ignacio. “Claudia Hernández y la escritura de la precariedad”. *Boletín AFEHC* 69 (abril-junio 2016): 1-26. https://www.academia.edu/27572399/Claudia_Hern%C3%A1ndez_y_la_escritura_de_la_precariedad [consultado el: 01/03/2019].

Solano Rivera, Silvia. “El destino y la explotación legitimada en “Tarciso Cantón” de Tatiana Buch”. *Revista Comunicación* 25, no. 1 (enero-junio 2016): 31-39.

Vertovec, Steven. “Migrant Transnacionalism and Modes of Trasformation”. En *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. Editado por Alejandro Portes y Josh De Wind. New York: Berghahn Books, 2008.

Warnier, Jean Pierre. *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

FE: UNA MIRADA INTROSPECTIVA A LA ESTIGMATIZACIÓN DEL INDÍGENA EN GUATEMALA

FE: UN REGARD INTROSPECTIF SUR LA STIGMATISATION DE L'INDIGÈNE AU GUATEMALA

Andrea Cabezas Vargas

Université d'Angers
andrea.cabezasvargas@univ-angers.fr

RESUMEN

En América Central el desarrollo del tema de las desigualdades étnico-raciales fue tímidamente abordado a partir del periodo de la postguerra (1999-2013), tomando mayor fuerza a partir del siglo XXI. Uno de los países que más ha llevado a la pantalla grande el tema en la región centroamericana, a través de documentales, así como de películas de ficción, ha sido Guatemala. Entre los años 2000 y 2017, este país ha realizado un importante número de películas relacionadas con las discriminaciones y las estigmatizaciones raciales de las cuales son víctimas las poblaciones indígenas. Ante el interés creciente de los cineastas guatemaltecos por el tema, cabe plantearse ¿qué relación establece el cine como "vector histórico", según los términos de Marc Ferro, con el estado psicosocial de las relaciones étnico-raciales en la Guatemala de hoy? Nuestro análisis se centrará en los diferentes elementos tanto técnicos como narrativos que intervienen en el relato fílmico de la película *Fe*, del cineasta Alejo Crisóstomo, para develar al espectador los múltiples síntomas de una sociedad fuertemente marcada por la práctica de la estigmatización y su relación con el contexto histórico de la época.

Palabras claves

Guatemala, cine, indígenas, desigualdades, discriminación.

RÉSUMÉ

En Amérique centrale, le développement du sujet des inégalités ethno-raciales a timidement été abordé à partir de la période de la post-guerre (1999-2013) et repris avec force à partir du XXI[e] siècle. Le Guatemala est l'un des pays de la région à avoir le plus amené le sujet au grand écran, à travers de films documentaires et de films de fiction. Entre 2000 et 2017, Guatemala a produit un grand nombre de films en rapport avec les discriminations et les stigmatisations ethno-raciales dont les populations indigènes sont victimes. Face à l'intérêt croissant des cinéastes guatémaltèques sur le sujet, il est pertinent de se demander: quelle relation le cinéma, en tant que «vecteur historique», selon los termes de Marc Ferro, entretient-il avec l'état psychosocial des relations ethno-raciales dans le Guatemala d'aujourd'hui ? Notre analyse sera centrée sur les différents éléments tant techniques que narratifs qu'interviennent dans le récit filmique de *Fe*, du cinéaste Alejo Crisóstomo, pour dévoiler au spectateur les multiples symptômes d'une société marquée fortement par la pratique de la stigmatisation et sa relation avec le contexte historique de l'époque.

Mots-clés

Guatemala, cinéma, indigènes, inégalités, discrimination.

INTRODUCCIÓN

Desde los albores del Nuevo Cine Latinoamericano en los años 1960, iniciado por el cineasta argentino Fernando Birri en una búsqueda de un cine con identidad nacional lejos del modelo Hollywoodense y cercano a la realidad sociopolítica del pueblo, el tema de las desigualdades étnico-raciales constituye un tópico que ha fascinado e inspirado a cineastas latinoamericanos. Sin embargo, en Guatemala no es hasta el periodo de la postguerra (1996-2013)[1], en el contexto de transición democrática y el "regreso a la paz" que los cineastas guatemaltecos vuelven su mirada a las problemáticas indígenas. Después de un largo periodo de silencio, producto de los mecanismos de censura, así como de la autocensura provocada por los casos de desapariciones que practicaron los distintos gobiernos y dictaduras durante la guerra interna (1960-1996), el cine nacional hace su reaparición con el interés particular de denunciar lo que durante treinta y seis años los diferentes gobiernos que se sucedieron en el poder intentaron silenciar.

En esta época, se destaca en particular el "ensañamiento" contra los pueblos indígenas cometido en 1981 por Fernando Romeo Lucas García y en 1982 por el General Efraín Ríos Montt en calidad de Jefe de la Junta Militar y presidente de facto (1982-1983)[2]. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) en su informe publicado para las Naciones Unidas declaró que "el racismo como doctrina de superioridad, revelado en el actuar del Estado guatemalteco, fue una de las causas del conflicto armado y 'constituye un factor fundamental' para explicar la especial saña e indiscriminación con que se realizaron las operaciones militares contra centenares de comunidades mayas[3]" como lo indica el informe, esto fue particularmente el caso 1981 y 1983, periodo en el que se agruparon la mayoría de las masacres[4].

A partir del siglo XXI, el tema indígena va a cobrar fuerza progresivamente en las nuevas generaciones de cineastas nacionales haciendo de Guatemala uno de los países de la región centroamericana que más ha llevado al cine las problemáticas indígenas. Entre los años 2000 y 2017, Guatemala ha visto, más que cualquier otro país del istmo, aumentar considerablemente su desarrollo en la pantalla grande a través de documentales, así como de películas de ficción[5]. Entre ellas se destaca un importante número de películas relacionadas con las discriminaciones y las estigmatizaciones raciales de las cuales han sido históricamente víctimas las poblaciones

---

1 Maira Ixchel Benítez Jiménez, "Guerra y posconflicto en Guatemala: búsqueda de justicia antes y después de los acuerdos de paz", *Revista CS* 19 (mayo-agosto 2016): 141-166.

2 El dictador Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) ordenó la operación militar para atacar pueblos en las tierras montañosas a finales de 1981. En 1982, las operaciones en contra de los pueblos indígenas se intensificaron bajo el mandato del general Efraín Ríos Montt quien amplió la política de contrainsurgencia para establecer el control sobre los sobrevivientes forzándolos a vivir en los llamados "pueblos modelo" y obligándolos a trabajar por comida. En 2013, Ríos Montt fue condenado por genocidio contra el pueblo Ixil y, posteriormente, absuelto quedando en la impunidad el asesinato de 1.771 indígenas.

3 Véase el capítulo IV. CIDH, *Justicia e inclusión social: Los desafíos de la democracia en Guatemala* (Guatemala: CIDH, 2003), 101.

4 CIDH, *Justicia e inclusión social*, 101.

5 Ver la lista de películas realizadas en la región Centroamericana sobre el tema indígena, en el periodo de 1970-2015 en: Andrea Cabezas Vargas, "Cinéma centraméricain contemporain (1970-2014) la construction d'un cinéma régional: mémoires socio-historiques et culturelles" (Tesis de Doctorado en Arte [Historia, teorías y prácticas], Université Bordeaux Montaigne, 2015), 455-456.

indígenas. En este mismo sentido es de destacar como elemento relevante del contexto histórico social, pero también como elemento revelador y sintomático de la sociedad, que las tres primeras películas de ficción realizadas después de la firma de los tratados de paz –*Ixcán* de Henrique Goldman (1997), *TZ'OLOJYA ARMIT* de Rolando Duarte (1998) y *Donde acaban los caminos*, de Carlos García (2003)– abordan en su trama problemáticas centradas en las estigmatizaciones, persecuciones y violencias vividas por los pueblos indígenas.

Sin duda alguna, no es producto del azar que después de la restauración de la democracia las primeras obras fílmicas aborden la problemática indígena. Con estas películas se abre el camino hacia una reflexión sobre la realidad social poco planteada de los pueblos indígenas antes y durante la guerra civil, siendo éstos los más afectados por el conflicto armado[6]. Después de la realización de estas películas pioneras en el tema, el debate ha seguido interesando a nuevos cineastas, quienes a través de diferentes técnicas y herramientas cinematográficas ponen a la luz problemáticas actuales de las desigualdades étnico-raciales en el país. Dentro de ellas podemos destacar la película *Fe* (2011) del realizador guatemalteco Alejo Crisóstomo. Ante el interés creciente de los cineastas guatemaltecos por el tema, cabe plantearse ¿qué relación establecen dichas películas con la realidad social contemporánea del país? ¿qué relación establece el cine como "vector histórico", según los términos de Marc Ferro, con el estado de las relaciones étnico-raciales en la Guatemala de hoy? ¿en qué medida el cine y particularmente la película *Fe*, por sus especificidades técnicas, marca un hito en la deconstrucción del imaginario social vehiculado alrededor de la figura del indígena en Guatemala?

Para Marc Ferro, el interés histórico del cine radica en lo que de él se puede desprender de una época: el modo de vida, los miedos, los prejuicios. El historiador francés plantea que un filme, "imagen o no de la realidad, documento o ficción, intriga auténtica o pura invención es Historia". Según el autor "las creencias, las intenciones, el imaginario del hombre, constituyen tanto parte de la Historia como la Historia misma"[7]. En otras palabras, para Ferro el cine es un testigo silencioso que –de manera intencional o no– testifica de una serie de elementos sociohistóricos. Partiendo de las anteriores observaciones, el propósito del presente artículo reside en demostrar, a través del análisis de la película *Fe*: ¿en qué medida, el cine de ficción puede constituir un vector testimonial del planteamiento de la estigmatización del indígena en la sociedad guatemalteca contemporánea?

Sostenemos la idea que el cineasta, ofreciendo una experiencia introspectiva, es capaz de ofrecer y desvelar al espectador la visión de una realidad sumergida por la cotidianidad y la "normalidad"[8]. Específicamente, se intentará demostrar la relación existente entre las relaciones étnico-raciales en la Guatemala de los años 2000 y la diégesis[9] fílmica a través de los elementos técnicos y narrativos de la película. Para dicha tarea comenzaremos haciendo un

---

6 Según el Consejo Interamericano de Derechos Humanos, el 83% de las víctimas de ejecuciones arbitrarias, asesinatos y desapariciones durante la guerra civil guatemalteca eran miembros del pueblo indígena Maya. Véase: http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2016/guatemala/guatemala.html [consultado el: 06/08/2017].

7 Marc Ferro, *Cinéma et Histoire* (Paris: Gallimard, 1993), 40.

8 Siegfried Kracauer, *Théorie du film : la rédemption de la réalité matérielle* (Paris: Édition Flammarion, 2010).

9 En una obra cinematográfica se entiende por diégesis "el desarrollo narrativo de los hechos", según el diccionario de la Real Academia española.

breve recorrido por la trayectoria del cineasta para comprender las circunstancias y las razones que lo llevan a tratar las realidades de los indígenas en la pantalla grande. En un segundo lugar, trataremos de esbozar los trazos establecidos entre la diégesis fílmica y el contexto histórico que vive la sociedad guatemalteca para luego abordar, en un tercer lugar, la forma en la que el cineasta se sirve de elementos técnicos y narrativos para traducir a la pantalla grande la invisibilidad sufrida por los indígenas, y con ella, la complejidad de las relaciones étnico-raciales revelando los síntomas invisibles e invisibilizados de una sociedad racial.

ALEJO CRISÓSTOMO: UN CINE CON UNA IMPRONTA SOCIAL

Alejandro Crisóstomo, conocido comúnmente en el campo cinematográfico como Alejo Crisóstomo, nació en ciudad de Guatemala el 15 de diciembre de 1975, estudió Ingeniería comercial y al cabo de cuatro años decidió reorientarse hacia el séptimo arte. Para ello, se inscribe en la Escuela de Cine de Chile, pero por razones económicas abandona los estudios. Tras la posibilidad de trabajar en una productora de publicidad haciendo comerciales y videos empieza como asistente de producción. Poco a poco se integra en el medio de producción audiovisual. Dicha tarea lo lleva a trasladarse de Chile a México donde gracias al material excedente de sus trabajos como publicista, filma lo que el cineasta llama ensayos experimentales[10]. A su regreso a Guatemala en el 2001, Crisóstomo logra incorporarse en el medio fílmico nacional. Según el testimonio del propio director:

> Conocí a la gente de [la productora de cine] Casa Comal[11]; tuve la suerte de llegar en un momento histórico para el cine en Guatemala, justo en el momento en que simultáneamente se realizaban varios proyectos de cine como *La casa de enfrente*, y *Donde acaban los caminos*. Fue como estar en el momento indicado y en el lugar indicado porque logré participar en toda la preproducción de *La casa de enfrente*, y luego tuve la invitación a trabajar en *Donde acaban los caminos*, con la Fundación Mario Monteforte Toledo, película en la cual hice la edición, de la mano del director mexicano Carlos García Agraz[12].

Como bien lo plantea el cineasta en estas declaraciones, su llegada al medio fílmico en Guatemala recae en un periodo de gran importancia tanto para el medio audiovisual como para el país mismo. En pleno periodo de restitución de la democracia, la cinematografía nacional parece levantarse de las cenizas dejadas por la guerra, los golpes de estado y las múltiples dictaduras. Crisóstomo asiste así, a los primeros pasos del desarrollo de un arte que fue amputado por la reprensión y la violencia estatal. *La casa de enfrente* de Elías Jiménez (2004) y *Donde acaban los caminos* del cineasta Carlos García Agraz (2004) constituyen respecti-

10 José Luis Escobar, "Alejo Crisóstomo está listo para filmar", *Magacín*, 11 de octubre del 2009, http://magacin-gt.blogspot.com/2009/10/alejo-crisostomo-esta-listo-para-filmar.html [consultado el: 3/12/2018].

11 Anotación de la autora. Casa Comal es primeramente un centro cultural fundado en 1998 por los cineastas Rafael Rosal y Elías Jiménez que posteriormente se convirtió en una productora con el propósito de financiar los proyectos fílmicos de los directores. Hoy en día es una de las entidades más importantes del cine guatemalteco contemporáneo. Desde 1998 es la organizadora del Festival Nacional de Cine Ícaro, el cual se convierte en el año 2000 en un festival de cine centroamericano. En 2006 sus fundadores crean la primera escuela de cine del país bajo el mismo nombre de la productora, Casa Comal.

12 Escobar, "Alejo Crisóstomo está listo para filmar".

vamente la tercera y cuarta película de ficción realizadas en el país después de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradero que entró en vigencia el 29 de diciembre de 1996. Ambos largometrajes plantean problemáticas sociales que conciernen la historia presente o reciente del país. La película de Jiménez aborda las problemáticas de la corrupción, la explotación y las desigualdades mientras que el filme de García toca el tema de la exclusión indígena, dando a conocer una Guatemala fragmentada entre indígenas y ladinos, en la cual la mezcla de ambas sociedades no es aceptada.

Es de recordar, como bien lo apunta Rodas, que "El término ladino ocupa una posición central en la construcción de la idea de nación en la Guatemala del siglo XIX. Forma parte de los dispositivos puestos en funcionamiento por el Estado para la construcción de la identidad nacional"[13] instaurando en cierta forma la exclusión del otro, del indígena. Entiéndase por el término ladino, el uso que de éste se hace la sociedad colonial guatemalteca a partir del siglo XVII es decir "toda la población mestiza en general" y no solamente "para designar a los indígenas que habían adoptado rasgos culturales del invasor, como el idioma o la vestimenta"[14] como se solía emplear antes de dicho periodo. Es bajo la influencia de siglos de una Guatemala fragmentada que se deben entender los trabajos fílmicos de Jiménez (Guatemala, 1965) y de García (México, 1954) quienes a pesar de pertenecer a generaciones distintas, pero tal como Crisóstomo, reproducen en la pantalla un malestar social que se hace latente en el periodo de la postguerra.

Impregnado en la realidad histórica que le tocó vivir al regreso a su país, como en la impronta que pudo tener su colaboración con las producciones fílmicas citadas anteriormente, no es de extrañar que los primeros trabajos de Alejo Crisóstomo plantearan ya un interés por la realidad social guatemalteca. A esto es de subrayar, además, la atención particular que el cineasta manifestó por las problemáticas indígenas ya que en cada uno de sus filmes el tema es abordado de forma transversal. Así es de constatar en su primer cortometraje, *Blanca* (2006), en el cual el director toca el tema del conflicto armado, o en su documental *Qak'aslemal* (2008), trabajo que plantea la multiculturalidad pluriétnica de Guatemala, e incluso en la serie animada *Las aventuras de Junajpu' y Luna* (2009), en la cual cuenta la historia de dos hermanos de una familia indígena que vive a orillas del Lago de Atitlán en Guatemala; tras una separación forzada, ambos protagonistas tratan de reencontrarse y hacer realidad la profecía proclamada por sus ancestros. Sin embargo, no es hasta su primer largometraje *Fe* (2011) que el cineasta afronta y desarrolla ampliamente la complejidad del racismo y la estigmatización del indígena en la Guatemala de los años 2000.

---

13 Isabel Rodas Núñez, "Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Guatemala", *CRISE* [Center for Research and Equality, Humain Security and Ethnicity] 29 (2006): 27-28.

14 Julio Pinto Soria, "Del mestizo al ladino: etnia y dominación en Guatemala (1524-1871)", *Boletín AFEHC* 25 (octubre 2006), http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id;=1237 [consultado el: 21/01/2019].



Fotografía No. 1
Rodaje de la película *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo[15]



Fuente: Fotografía de Manuel Morillo, cortesía del cineasta. Habitantes de la comunidad de La Pintada en Río Dulce, Guatemala, febrero de 2010. En el margen izquierdo de la imagen Ray Figueroa –coguionista– y en el centro, el cineasta Alejo Crisóstomo.

A pesar de que *Fe* es la octava película de ficción realizada en el país –después de los acuerdos de paz– que aborda las problemáticas que aquejan los grupos indígenas[16], es pertinente realizar su análisis ya que es la película que, a nuestro criterio, mejor plantea la complejidad de la problemática de las desigualdades étnico-raciales en Guatemala. Por su construcción narrativa, así como por los elementos técnicos empleados, el cineasta posiciona al espectador frente a la perplejidad de dicha problemática, a través de una doble mirada, estimulando su razonamiento crítico y la incitación a una toma de consciencia.

Con base en lo anterior establecido, nuestro análisis se centrará en elucidar los diferentes elementos tanto técnicos como narrativos que intervienen en el relato fílmico, para develar así al espectador los múltiples síntomas de una sociedad fuertemente marcada por la práctica de la estigmatización y su relación con el contexto histórico de la época.

---

15 Nuestro agradecimiento al cineasta Alejo Crisóstomo por habernos facilitado las fotografías y los fotogramas que ilustran el presente artículo.

16 Las películas de ficción anteriores a *Fe* son: *Ixcán* (1997) de Enrique Goldman, *Donde acaban los caminos* (2003) de Carlos García, *Las cruces poblado próximo* (2006) de Rafael Rosal, *Gasolina* (2008) de Julio Hernández, *Numaj Ruq'iij Q'aq Bajlam* (El mito del tiempo, 2008) de Jaguar X (seudónimo de dirección, grupo de realización Steven Huber, César Gutiérrez Miranda), *El regreso de Lencho* (2010) de Mario Rosales y *Distancia* (2011) de Sergio Ramírez.

HUELLAS DE LA HISTORIA NACIONAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIÉGESIS

La trama de *Fe* se centra en la historia de Arturo Herrera[17] (hombre de edad media, ladino, padre de familia y pastor evangélico) a quien las circunstancias de la vida, el círculo de amigos y familiares de Eva, su esposa, lo han convertido en líder de una iglesia evangélica exclusiva. A pesar de que el pastor atiende a su congregación con mucha dedicación, éste se cuestiona constantemente sobre su vocación y "la verdadera razón por la que Dios lo ha puesto sobre la tierra". En el fondo, Arturo sabe que "tiene otra misión, que puede hacer más" que dar un sermón los domingos para los miembros de la clase alta de su iglesia. Con esta idea en mente acepta una invitación para dirigir el culto del domingo en la cárcel de Ciudad de Guatemala. En este lugar conoce a Alberto[18] (conocido como Beto), un joven pescador de una aldea indígena del caribe guatemalteco quien es acusado del asesinato de una niña de trece años.

Fotografía No. 2
Rodaje de la película *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo



Fuente: Fotografía de Manuel Morillo. Cortesía del cineasta. Equipo de filmación, Río Dulce, Guatemala, febrero de 2010.

Preocupado por el rumbo de su vocación, Arturo ve en Beto una señal de Dios, por lo que se obstina en ayudarlo. Una vez que Beto es liberado de prisión, el pastor decide tenderle su mano brindándole trabajo y un lugar para dormir en las instalaciones de la iglesia, lo que

17 Interpretado por Jimmy Morales, actor, director, productor y presidente de Guatemala (desde el 14 de enero del 2016 hasta la fecha).

18 Interpretado por el actor natural Josué Otzoy.

provoca que su familia, así como la congregación entera, se vuelvan en su contra. Convencido de la inocencia de Beto y afirmado únicamente en su fe, Arturo decide seguir ayudando a su protegido, en contra de la voluntad de todos. Sin embargo, un día, el inesperado crimen de una joven de la iglesia pone fin a la confianza que Arturo depositó en Beto, demostrando que las ideas preconcebidas son más fuertes que la fe.

Basada en la estigmatización y en una serie perjuicios inspirados en la realidad social del país, la trama de la película pone en evidencia un abanico de ideas preconcebidas que han sido asociadas a los indígenas. Como bien lo recalca el informe publicado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDR): "Históricamente ser indígena en Guatemala ha significado cargas valorativas negativas que los han situado en una relación jerárquica de extrema desigualdad"[19]. El imaginario construido alrededor de los pueblos indígenas es mayoritariamente pernicioso y estos prejuicios son mostrados en la película de Crisóstomo, la cual denota una serie de conductas racistas que abierta o solapadamente se han incorporado en las prácticas sociales guatemaltecas. Como lo explican Giracca y Sapón en los medios de comunicación guatemaltecos se ha vehiculado la idea de que los indígenas son "violentos" y que tienen "tendencia a conducirse de manera incontrolable"[20].

A través de una construcción de personajes arquetipos, personajes principales –así como los secundarios– se permite ilustrar esta idea. Entre ellos distinguimos el pueblo indígena, el cual es representado en un primer lugar como grupo. Éste vive –según las pocas imágenes que podemos observar al inicio del filme–, en un pueblo aislado, mantiene su propia lengua, sus miembros viven en comunidad, pero lejos de la ciudad en condiciones socioeconómicas desfavorables y sin los servicios básicos de los cuales benefician los habitantes de la capital.

Para el rodaje del filme, el cineasta recurrió a actores naturales de la zona y las escenas del pueblo se realizaron en el Departamento de Izabal, específicamente en Río Dulce, donde se encuentra la Comunidad de Ak-Tenamit pueblo maya *Q'eqchí*. No lejos de la realidad, la representación del pueblo indígena dentro de la diégesis se apoya en características que, según los informes de la CIDR, corresponden a las condiciones de vida que les ha tocado hacer frente a los grupos originarios del país como producto de "los más altos índices de exclusión social. Exclusión que puede observarse en distintas esferas, incluyendo la propiedad de la tierra, el acceso a servicios básicos, condiciones laborales, acceso a la economía formal [...]"[21].

Por otro lado, los personajes indígenas que encontramos en la ciudad como Odilia, la empleada doméstica de la familia de Arturo, o el mismo Beto, personifican otra subcategoría del mismo grupo. Ellos representan a los miembros de comunidades indígenas que han dejado tanto a sus familiares, como a su pueblo en busca de trabajo en la ciudad. Sin embargo, al no tener un nivel de educación elevado deben contentarse con empleos marginales, mal pagados y en los cuales las jerarquías históricamente preestablecidas los posicionan en condición de mar-

19 CIDH, *Situación de los Derechos Humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión*, (Guatemala: CIDH, OEA, 2015), 41.

20 Anabella Giracca y Francisco Sapón, "Análisis crítico del discurso: Una herramienta de información social", *Cuadernos de Comunicación* [Cátedra UNESCO Pucmm] 5 (2013): 28.

21 CIDH, *Quinto informe sobre la situación de los derechos humanos en Guatemala* (Guatemala: CIDH, OEA, 2001), 210.

ginalización, dominación o sumisión, retomando las palabras de Bourdieu[22]. Según el Instituto Nacional de Estadísticas de Guatemala, en 2015 el 90% de la población indígena se ubicaba en el sector de trabajo informal. Sin garantías laborales y sobreexplotados, los indígenas suelen aceptar trabajos forzosos y como advierte el ente de la CIDH en algunos casos no son remunerados económicamente, recibiendo como pago techo y comida.



Fotograma No. 1



Fuente: *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo.

El segundo grupo de personajes lo forman los ladinos. Este es representado en el filme principalmente por Arturo, quien simbólicamente se encuentra atrapado entre dos percepciones distintas del joven indígena. Por una parte, Arturo desea tender su mano y su confianza a Beto con quien ha podido establecer una comunicación de empatía. Sin embargo, por otro lado, influenciado por su esposa y por otros miembros de la comunidad religiosa –representados esencialmente por blancos y ladinos–, Arturo sucumbe al pensamiento generalizado de la estigmatización de aquellos que teórica y literalmente tienen el poder de decisión en la congregación. Adhiriendo al pensamiento general y sin buscar pruebas, termina pensando que Beto es el responsable del homicidio de Susy, la asistente administrativa de la iglesia.

Como es de constatar, en el planteamiento de la diégesis fílmica de *Fe* se desprenden dos elementos históricos que han marcado la nación guatemalteca, la auto-segregación social producto de la discriminación, así como las desigualdades económicas del país apoyadas en determinantes étnico-raciales. Estos dos factores han provocado, como lo ha señalado la CIDH, y

22 Véase capítulo "Sobre el poder simbólico" en la obra de Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder* (Buenos Aires: UBA/ Eudeba, 2000), 65-73.

como lo pone de relieve Crisóstomo, una serie de violencias no solamente físicas sino también invisibles o simbólicas que siguen persistiendo después de los conflictos armados.

DE LA INVISIBILIZACIÓN A LA VISIBILIZACIÓN DE UNA VIOLENCIA SIMBÓLICA

En el cine cada elemento técnico, visual, sonoro o estético tiene una incidencia en el relato fílmico, tiene su razón de ser, nada es producto de la casualidad, cada plano, cada encuadre, cada ángulo, cada movimiento de cámara tienen un sentido particular que permite vehicular una idea general y un ambiente que pretende recrear una atmósfera específica. En *Fe*, cada detalle y notablemente cada imagen permiten recrear sigilosamente una serie de acciones que evidencian los síntomas de una sociedad racista. En el plano visual, la división de los diferentes grupos se distingue por una marcada diferenciación entre las jerarquías sociales. Como lo plantea Bourdieu cada uno de estos grupos asume de manera "natural" el rol que le toca llevar[23]. Para resaltar y evidenciar estas divergencias entre los indígenas y los otros personajes, así como para determinar el lugar que estos ocupan en el espacio social, el cineasta utiliza diversos recursos como un especial interés por el mensaje no verbal. Centrándose en la kinesia[24], Crisóstomo hace énfasis en esos pequeños detalles gestuales que traducen el poder y la violencia simbólica que ejercen los unos sobre los otros.

En un diálogo entablado por Eva y Odilia (véase Fotograma no. 2, minuto 55'), el mensaje gestual vehiculado es evidente. Los signos visuales de oposición entre los dos personajes ponen en evidencia una relación basada en estructuras jerárquicas de poder, entre la patrona y la empleada indígena. En dicha escena, como en otros momentos de la película que intervienen ambos personajes, constatamos que mientras que la esposa de Arturo mantiene la cabeza erguida, Odilia por el contrario mantiene la cabeza baja. De modo que cuando su patrona le habla, la joven indígena dirige su mirada al suelo, limitándose a responder de manera breve, casi monosilábica, las preguntas de su jefa. Además, es de subrayar que esta forma de "sumisión" corporal va acompañada de otros elementos simbólicos como lo es el uniforme de empleada doméstica, distintivo de subordinación y marca servil herencia de las prácticas coloniales. Odilia se ve obligada así a portar sobre su cuerpo este distintivo social, al mismo tiempo que asimila todo un lenguaje corporal de sumisión.

---

23 Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, 78.

24 La Kinesia: palabra derivada del griego *kínesis* 'movimiento', es la disciplina que analiza las posturas, los gestos y los movimientos del cuerpo humano, según Ana Cabello, Rosa Gutiérrez y Alfredo J. Grau. No confundir con la "kinesiología" que es el "estudio del movimiento natural del cuerpo humano y del tratamiento de sus posibles afecciones", según el diccionario de la Real Academia Española.

Fotograma No. 2

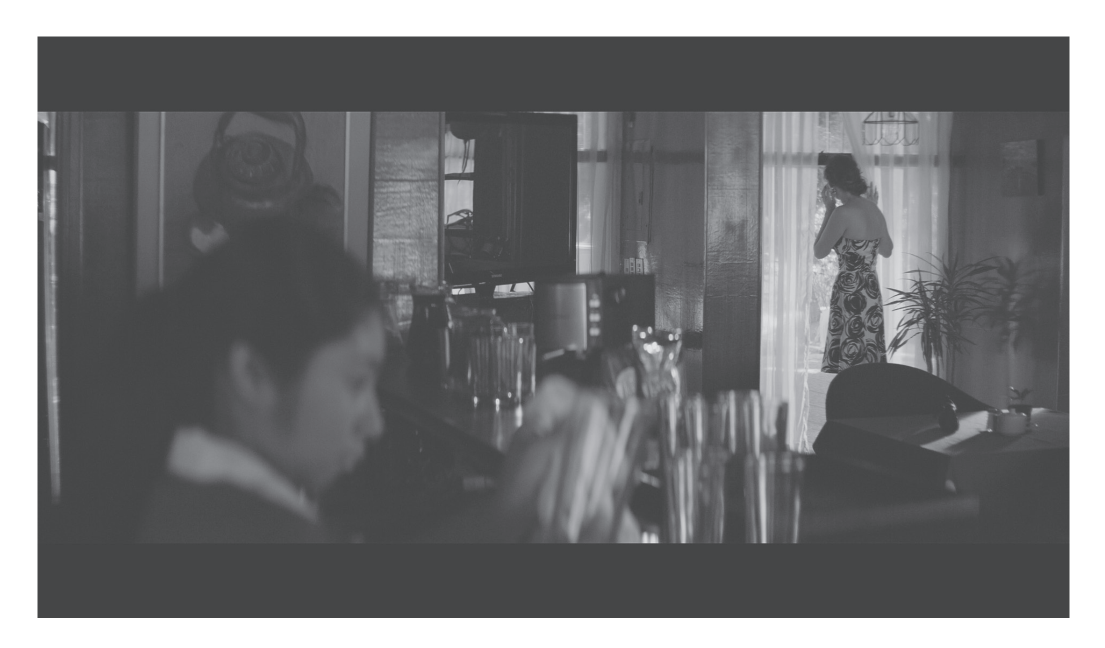


Fuente: *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo.

Desde el punto de vista técnico, una de las estrategias usadas para marcar la diferencia social y relacional establecida entre los grupos de personajes es el recurso del desenfoque. Esto lo podemos percibir en la escena del minuto 42' (fotograma no. 3). En esta escena, se percibe la imagen de la empleada doméstica de la casa de Arturo quien, a pesar de ocupar el primer plano y de posicionarse en plena acción, se observa de forma manifiestamente borrosa. Por el contrario, la patrona, "señora de la casa" y esposa de Arturo es perceptible de forma nítida a pesar de desempeñar desde el punto de vista de la acción un rol pasivo y ocupar un segundo plano con respecto a la distancia focal del lente óptico. El efecto recreado por el cineasta en dicha escena permite evidenciar la posición que ocupa esta empleada doméstica (indígena) en el seno del hogar de una familia ladina de clase alta, es decir la invisibilidad y el mutismo.

A pesar de ocuparse de las tareas más importantes de la casa –entre ellas la de cuidar a los niños– y pese a ocupar el primer plano de la imagen, la joven indígena no es manifiestamente inteligible para al espectador. La cámara centra su enfoque en la patrona, mujer blanca de clase alta y quien tiene –literalmente– la facultad y el poder de ser escuchada por el espectador. Dicho efecto técnico traduce la indiferencia con la que se suele "observar" a los indígenas, así como la indolencia a los tratos que éstos son objeto en el campo laboral y en el seno de la sociedad. La apatía por tanto patente de la cual son vivo ejemplo Odilia, Beto y muchos otros indígenas más en la vida real queda así amplificada por la pantalla grande.

Fotograma No. 3



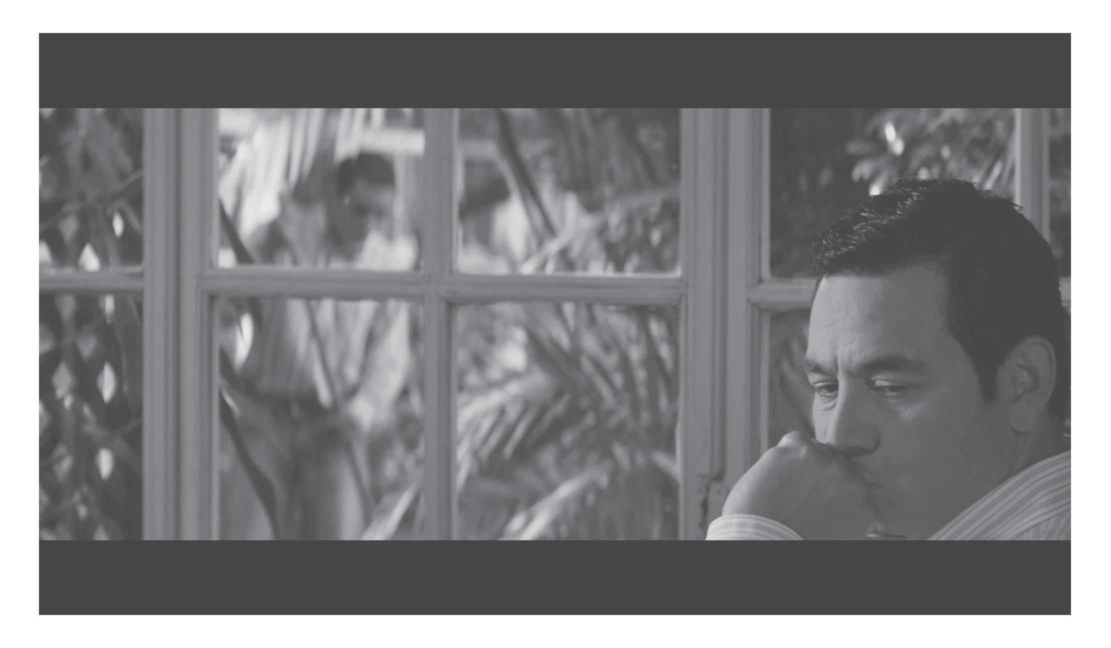
Fuente: *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo.

El mismo recurso del desenfoque es utilizado para marcar la relación de dominación equivalente –pero menos patente– entre Arturo y Beto. Al haber aceptado la ayuda del pastor, el joven indígena se encuentra en una posición de obediencia fiel y casi religiosa. Por el techo y la comida recibida, Beto acepta los consejos de Arturo y sigue al pie de la letra las órdenes que éste le da, convirtiéndose en el misceláneo de la iglesia y ayudando en tareas de la casa como los preparativos de una fiesta en la cual él desempeña la tarea de mesero. Aunque a primera vista la relación entre Beto y Arturo parece estar basada en un vínculo de amistad y "cercanía" –a diferencia de la relación patrona-empleada que tiene Eva con Odilia– a medida que avanza la película comprendemos que lo que primamente podía ser interpretado como un gesto de amistad no es para Arturo más que una forma de "limpiar su conciencia", una forma de sentir que realmente puede cambiar el destino de alguien. El comportamiento que tiene Arturo con Beto, definido por Eva como un acto de "caridad", se puede entender gracias a los gestos corporales y los signos visuales como una relación basada en una forma de dependencia paternalista construida alrededor de nexos de poder. Lo anterior planteado es demostrado por el hecho de que Beto no es considerado como un invitado de la fiesta celebrada en la casa del pastor, sino más bien como un empleado quien –como Odilia– debe portar uniforme para la ocasión y servir a los invitados. Del mismo modo, Beto tampoco es considerado como un miembro de la iglesia sino más bien como un "protegido" del pastor. En este sentido, el filme resalta una forma de "paternalismo neopentecostal"[25] así como una estructura social forjada bajo visibles desigualdades étnico-raciales, esto en el seno de una entidad que paradójicamente proclama la igualdad.

---

25 El "paternalismo neopentecostal" es el término que se le brinda a la iglesia cuando ésta cumple la función de sustituto del estado benefactor. Patricia Alvarenga Venutolo, "Identidades y políticas en la era de los fundamentalismos", *Praxis. Revista de filología* 78 (2018): 8.

Fotograma No. 4



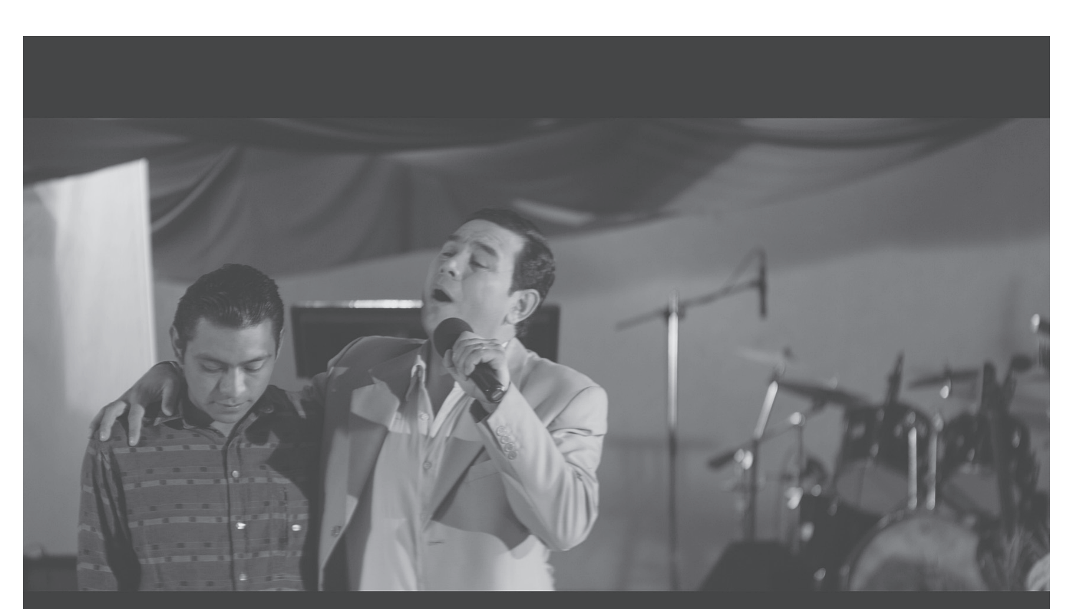
Fuente: *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo.

Esta relación de dependencia y subordinación también es perceptible en el fotograma no. 4 (minuto 39'05) en el que podemos observar, en un primer plano, la figura de Arturo sentado en una silla en el interior de su despacho; mientras que en un segundo plano percibimos, de forma borrosa, la figura de Beto quien desde el exterior del edificio se encuentra barriendo las instalaciones. Como en la secuencia anteriormente citada entre Odilia y la esposa de Alberto –en la que la joven indígena pasaba desapercibida a pesar de ubicarse en el centro de la acción familiar– en este caso el desenfoque sirve, en un primer lugar, para marcar la invisibilidad simbólica del trabajo realizado por los indígenas dentro de la sociedad. Mientras que Beto hace el tedioso e "imperceptible" trabajo de limpieza dentro de la iglesia, el pastor por su parte se encuentra sentado meditando en su oficina. El posicionamiento visual de ambos personajes en un mismo plano, ejecutando acciones opuestas, en espacios diferentes y separados físicamente por el vidrio de la ventana permiten al cineasta no solamente plantear, de manera eficaz, la división de los roles atribuidos a cada uno de los personajes según categorías étnico-raciales, sino también marcar el poder de decisión que posee el uno sobre el otro. Por su parte, la ventana sirve de línea divisora no solamente simbólica sino también tangible, imponiendo una barrera entre ambos mundos. En este mismo sentido, el efecto del desemboque permite transcribir –en un segundo lugar– la imposición de la voluntad de quienes visiblemente ocupan un lugar social y la aceptación o ejecución de dicha voluntad por parte de quienes son simbólicamente borrados de este espacio.

Frecuentemente reducidos a aceptar las imposiciones de quienes poseen el poder –ya sea económico, político o social– los indígenas terminan aceptando, como Beto u Odilia, las órdenes que les dan terceros, resultando entonces ejecutores pasivos de su propio destino, ocupando el lugar que otras personas han decidido por ellos. Es así como desde su llegada a la iglesia, el futuro de Beto, sus acciones, su trabajo, parecen estar estrechamente determinados por las

decisiones de Arturo. Como lo podemos percibir en el fotograma no. 4, mientras que Arturo permanece inmóvil en su asiento pensando en el futuro del joven indígena, Beto se contenta con seguir las "tareas" dadas por su protector. Sin hacer preguntas y sin reclamos o reproches a los malos tratos que recibe de la comunidad religiosa, Beto asume la posición que Arturo le da. De este modo, el desenfoque traduce tanto la invisibilidad social, en el caso de Odilia, así como un tipo de auto sumisión haciendo que Beto se deje llevar por las circunstancias sin reaccionar o tomar decisiones propias, acerca de su destino como si éste no le perteneciera.

Fotograma No. 5



Fuente: *Fe* (2011) de Alejo Crisóstomo.

En cuanto a las expresiones no verbales, y del mismo modo que lo hace Odilia frente su patrona, Beto expresa con su cuerpo signos visibles de subordinación. Entre ellos se destacan la postura corporal, los hombros bajos, las manos ligadas detrás de su espalda y la cabeza baja, cuando se siente acusado o inculpado. Bajo la misma óptica pueden ser interpretadas algunas de las acciones instintivas de Beto frente al resto de la comunidad religiosa, como bajar la vista al sentirse observado por la mirada despectiva de los demás.

El cine posee, según Kracauer, la sorprendente capacidad de llevarnos a percibir los fenómenos que por su cotidianidad, familiaridad o banalización escapan a la toma de consciencia del individuo[26]. Por la misma capacidad de "extrañamiento" que plantea Proust, Kracauer atribuye al cine el poder posicionar los objetos en el campo visual y volver inteligibles aquellos descuidados. Es decir, el cine nos brinda el distanciamiento necesario para observar –como a través del lente de una lupa– aquello pasado por alto por nuestro inconsciente. Apoyados en

26 Kracauer, *Théorie du film*, 100.

estos postulados, podemos argumentar que a través del particular interés por esos pequeños –por tanto, palpables– detalles de la cotidianidad, Alejo Crisóstomo pone en evidencia los síntomas psicosociales que subyacen a los procesos de discriminación y racismo. En efecto, creando un efecto amplificador como lo haría una lupa, es decir una imagen virtual ampliada del objeto filmado, la pantalla grande del cine vuelve visibles los mecanismos de dominación aplicados a los grupos originarios, convirtiendo de forma evidente y flagrante las prácticas habituales que tienden a reducir o invisibilizar a los indígenas en la sociedad guatemalteca. Prácticas que como bien lo explica Bourdieu son verdaderas expresiones de violencia simbólica.

LA INTROSPECCIÓN COMO MECANISMO DE CONCIENTIZACIÓN

> En Guatemala el odio racial se materializa mediante prejuicios y estereotipos que se reproducen en programas de los medios de comunicación, en discursos oficiales racistas, en opiniones de personas individuales en redes sociales y otros medios[27].

Como lo han demostrado el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial[28] (CERD) así como Giracca y Sapón[29], la idea de minimizar al indígena o considerarlo como inferior sigue fuertemente anclada en el imaginario de la sociedad guatemalteca. Históricamente el discurso político oficial de representantes del gobierno como lo hicieron Efraín Ríos Montt u Oscar Mejía (1983-1986), ordenando masacres en zonas indígenas, contribuyó a legitimar la discriminación y el racismo practicados por la burguesía. Del mismo modo, el discurso vehiculado por los medios de comunicación también ha servido para reforzar una serie de prejuicios, según lo denunció el CERD. El imaginario colectivo construido en la sociedad guatemalteca alrededor de la figura del indígena no facilita la integración de éste en el seno de la sociedad ya que lo presenta como un ser "violento", "impulsivo" e "irracional"[30], asimismo lo denunciaba en 2010 el informe del CERD[31]. A pesar del trabajo de denuncia social establecido por este comité, el problema persiste a la vista de todos y la estigmatización del indígena sigue siendo una práctica común en el país.

Para romper con los estereotipos, así como para evidenciar la visión deformada de la realidad, el cineasta Alejo Crisóstomo recurre al método de la introspección[32]. Alejándose del modelo clásico narrativo, Crisóstomo opta por lo que Laurent Jullier denomina un ***film revi-***

---

27 CERD, *Informe alternativo a los informes periódicos 14° y 15° del Estado de Guatemala sobre la aplicación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* (Guatemala: CERD, 2015), 15.

28 Traducción de las siglas en inglés.

29 Giracca y Sapón, "Análisis crítico del discurso".

30 Giracca y Sapón, "Análisis crítico del discurso", 27-29.

31 El CERD menciona que "en algunos editoriales se muestran posturas negativas sobre los pueblos indígenas. En las columnas de opinión, los autores escriben sus posturas con cierta autonomía y algunos de ellos/as muestran grados extremos de racismo y rechazo a los pueblos indígenas". CERD, *Una mirada crítica sobre la aplicación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial en Guatemala* (Guatemala: CERD, 2010), 14.

32 Es de recalcar que esta introspección se da solamente en dos momentos de la película al inicio y al final. Para efectos del punto que aquí nos interesa desarrollar solamente abordaremos el segundo de ellos en los últimos minutos de la película.

sionnel[33] (relato *revisional*). Con dicha estructura narrativa el espectador es solicitado no solamente para reflexionar, a lo largo de la película, sino también para tratar de comprender el hilo del relato. El vaivén entre pasado y presente, así como las numerosas elipsis privativas rompen con la tradicional estructura lineal dificultando la plena comprensión de los acontecimientos. Este efecto, meticulosamente planeado y hábilmente logrado, tiene como objetivo condicionar el campo visual del espectador y demostrar cómo la percepción de hechos y acontecimientos está sujeta al posicionamiento visual que tenemos de ellos. En un plano metafílmico el filme nos invita a pensar en el problema de la percepción de la realidad y la manipulación de las imágenes. Como Arturo, Eva y todos los miembros de la congregación religiosa, el espectador creerá en la culpabilidad del joven indígena gracias a una focalización restrictiva de los hechos. "Creemos lo que vemos", de modo que creyendo haber comprendido lo sucedido, el espectador supone la culpabilidad de Beto apoyándose en los indicios que las imágenes dejan deducir a lo largo de la película.

Sin embargo, al final del filme el espectador se da cuenta de que su percepción de los acontecimientos ha sido manipulada. En la escena final, percibimos a Beto correr en medio de la calle tratando de huir desesperadamente de quienes lo persiguen tras haberlo encontrado al lado del cuerpo de Susy y tras haber deducido que él es el asesino de la joven. En este momento de cúspide dramática la narración da un giro. A través de una cámara introspectiva, el espectador entra en el centro de la acción, los movimientos bruscos de la cámara al ritmo del paso de Beto se mezclan con el sonido de las sirenas de la policía y el sonido extradiegético de la canción "Nadie salva a nadie" (2011) de Raúl Castañeda y Juan Pablo Perea. Paralelamente las imágenes de ambos asesinatos se alternan, para revelarnos a través de una focalización interna los miedos del protagonista que corre vertiginosamente en medio de una ciudad "ruidosa, desordenada y agresiva y sin embargo distinta y aparentemente inexistente al mundo en el que se mueve la clase acomodada"[34]. La escena de la muerte de Susy provoca en Beto una digresión que lo transporta al primer asesinato de la niña de su aldea. En forma *revisional* y por medio de una cámara subjetiva vemos desfilar una parte de las imágenes que fueron intencionalmente suprimidas en las escenas anteriores, mostrando desde otro ángulo los hechos. Ello permite tener un campo visual más amplio y comprender así que Beto no ha sido más que un testigo y una víctima de las circunstancias.

El espectador entiende que lo que ha visto no ha sido más que fragmentos incompletos de una historia, desde un punto de vista que suprime parte de la realidad. Bajo este recurso narrativo el cineasta transporta al espectador a dos visiones distintas: la visión y el discurso de la clase alta que por simplicidad, tradición o conveniencia se niega a buscar pruebas de la inocencia de Beto, y la visión del indígena, quien frustrado por haber sido inculpado injustamente por la sociedad y el poder judicial decide huir como recurso de supervivencia. Así, el cineasta dirige, manipula la mirada del espectador para demostrar que la estigmatización, el racismo y los prejuicios pueden alterar la percepción de la realidad. La comunidad religiosa de clase alta que siempre desconfió y buscó en el joven indígena la imagen de un delincuente, terminará por inducir a Arturo en el error de creer que Beto era un delincuente, asesino y violador.

---

33 Laurent Jullier, *Analyser un film. De l'émotion à l'interprétation* (Paris: Flammarion, 2012), 80.

34 Dossier de la película publicado para el Film projects: Open Doors del Festival de Locarno. Véase en: https://www.locarnofestival.ch/ [consultado el: 05/10/2017].

Sin nadie que crea en su inocencia y sin un representante legal que pueda defenderle, Beto será probablemente la víctima de otra injusticia más, en un juicio en el que el único testigo de su inocencia ha sido silenciado para siempre con su muerte. Así probablemente en la cárcel, Beto seguirá sufriendo no solamente de la estigmatización sino también de las desigualdades étnico-raciales ya que, hasta ahí, en el lugar más bajo de la sociedad, las jerarquías siguen siendo tanto económicas como raciales y hasta "el derecho a una cama" tiene un precio que Beto no puede pagar. Como lo denunciaron los representantes de los pueblos indígenas ante la CIDH en el 2015: "[En Guatemala] Hay una persecución. Hay una guerra psicológica, no nos están matando con el arma, pero es un daño psicológico"[35]. Las numerosas acusaciones infundadas y llevadas a procesos judiciales por razones legales no son lamentablemente producto simplemente de la ficción, Fe pone en la pantalla grande el drama psicosocial que viven parte de los miembros de comunidades indígenas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que la representación del indígena en la película *Fe*, a pesar de tratarse de una ficción, está fundamentada en el contexto histórico de la Guatemala del primer decenio del siglo XX. Dicho contexto ha significado para los pueblos originarios, tal como lo dejó claro el CERD, una sociedad fuertemente marcada por las diferencias étnico-raciales. En este sentido podemos decir que *Fe* pone el dedo sobre la llaga de dicha problemática. En efecto el trasfondo del filme evidencia así los mecanismos de racismo que pasan desapercibidos dentro de la sociedad, entre ellos la película resalta la negación del indígena y la invisibilización. Del mismo modo, el filme pone en evidencia las conductas que testifican de una sociedad racista tales como el desprecio, las miradas despectivas, las acusaciones infundadas producto de la estigmatización racial y los prejuicios en particular atribuidos a la violencia, el salvajismo y la irracionalidad. Dichos elementos testifican del desprecio generalizado que tiene una parte de la sociedad contra los indígenas, pero al ser producto de una banalización dichas conductas son consideradas como "aceptadas" y terminan siendo consideradas como prácticas normales dentro de la sociedad.

En *Fe* Crisóstomo nos expone la doble moral de una sociedad que se niega a reconocer las desigualdades étnico-raciales y el nefasto efecto de sus consecuencias. Mientras que en tal sociedad, el círculo cerrado de la clase alta a la que pertenece Arturo profesa los valores de la caridad, la religión y el amor al prójimo o la igualdad, en la práctica ésta sigue cegada y sometida a viejas costumbres coloniales marcadas por una fuerte estigmatización en contra de los pueblos originarios. En este sentido *Fe* se convierte en un hito cinematográfico colocando al espectador en primer plano, de forma poco convencional y en la incómoda posición de sentirse manipulado por las imágenes. A través de este mecanismo, Alejo Crisóstomo ofrece al espectador una experiencia cognitiva/perturbadora sobre los efectos nocivos de la discriminación y el racismo que surgen en el seno de una sociedad construida bajo las bases de las desigualdades étnico-raciales. Con ello, Crisóstomo invita al espectador a tomar consciencia de los peligros de la manipulación de los medios audiovisuales. Dentro del marco actual, la película de Alejo

---

35 CIDH, *Situación de los Derechos Humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión* (Guatemala: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA, 2015), http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Guatemala2016.pdf [consultado el: 18/11/2017].

Crisóstomo se posiciona como un testimonio sintomático de una sociedad en la cual, a pesar de las luchas de los pueblos indígenas por ganar un espacio social, su posición en el seno de la sociedad sigue siendo marginal.

En términos intertextuales es evidente que *Fe* comparte un entramado temático con respecto a las primeras producciones fílmicas realizadas en el país durante los primeros años de la postguerra, tales como *Ixcán* de Enrique Goldman (1997), *TZ'OLOJYA ARMIT* de Rolando Duarte (documental, 1998) o *Donde acaban los caminos* de Carlos García (2003), en las cuales la esencia de la trama recae en la cuestión indígena. Aunque Fe no aborda directa o indirectamente el fondo de la guerra interna, la película plantea las secuelas y consecuencias de una dominación generalizada por blancos y ladinos en detrimento de los miembros de los pueblos originarios.

Por último, es de notar que el registro abordado entre las producciones anteriores a *Fe* sigue siendo el del tono dramático. Aunque la película de Crisóstomo sigue esta misma categoría genérica, *Fe* se destaca por utilizar, además, tonalidades de suspenso con "pinceladas de *thriller* psicológico[36]", elemento hasta entonces no utilizado en el cine nacional para abordar la problemática de la estigmatización y del racismo en el país. En este sentido Fe incursiona en un nuevo género que permite visibilizar los signos de una sociedad étnico-racial fracturada y comprender más ampliamente tanto los mecanismos utilizados para ello, como las secuelas del racismo. Por ende y gracias a los distintos recursos inter y extratextuales podemos concluir que *Fe* constituye un vector de la Historia contemporánea no por su fidelidad a acontecimientos históricos, sino en el sentido de los postulados de Ferro presentados en nuestra introducción; en otras palabras, por su capacidad a recrear imaginarios colectivos que traducen los síntomas de una sociedad guatemalteca doliente y marcada históricamente por la racialización de los individuos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Fe. Dirigido por Alejo Crisóstomo. Guatemala, Chile: Ceibita Films, Casa Comal, Jirafa, 2011.

Fe. Film projects: Open Doors del Festival de Locarno. https://www.locarnofestival.ch/ [consultado el: 05/10/2017]

Fuentes secundarias

Alvarenga Venutolo, Patricia. "Identidades y políticas en la era de los fundamentalismos". *Praxis. Revista de filología* 78 (julio-diciembre 2018): 1-10.

Benítez Jiménez, Maira Ixchel. "Guerra y posconflicto en Guatemala: búsqueda de justicia antes y después de los acuerdos de paz". *Revista CS* 19 (mayo-agosto 2016): 141-166.

Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/ Eudeba, 2000.

---

36 Según lo plantea el dossier de la película editado para el Film projects: Open Doors del Festival de Locarno. Véase en: https://www.locarnofestival.ch/ [consultado el: 05/10/2017].

Cabezas Vargas, Andrea. "Cinéma centraméricain contemporain (1970-2014): la construction d'un cinéma régional: mémoires socio-historiques et culturelles". Tesis de doctorado en Artes [Historia, teorías y prácticas], Université Bordeaux Montaigne, 2015.

CERD. *Informe alternativo a los informes periódicos 14° y 15° del Estado de Guatemala sobre la aplicación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Guatemala: CERD, 2015.

CERD. *Una mirada crítica sobre la aplicación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial en Guatemala*. Guatemala: CERD, 2010.

CIDH. *Situación de los Derechos Humanos en Guatemala: Diversidad, desigualdad y exclusión*. Ciudad de Guatemala: CIDH, OEA, 2015. http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Guatemala2016.pdf [consultado el: 18/11/2017].

CIDH. *Justicia e inclusión social: Los desafíos de la democracia en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: CIDH, OEA, 2003.

CIDH. *Quinto informe sobre la situación de los derechos humanos en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: CIDH, OEA, 2001.

Escobar, José Luis. "Alejo Crisóstomo está listo para filmar". *Magacín* (11 de octubre del 2009). http://magacin-gt.blogspot.com/2009/10/alejo-crisostomo-esta-listo-para-filmar.html [consultado el: 3/12/2018].

Ferro, Marc. *Cinéma et Histoire*. Paris: Gallimard, 1993 [1977].

Giracca, Anabella y Sapón, Francisco. "Análisis crítico del discurso: Una herramienta de información social". *Cuadernos de Comunicación* [Cátedra UNESCO Pucmm] 5 (2013): 24-31.

Jullier, Laurent. *Analyser un film. De l'émotion à l'interprétation*. Paris: Flammarion, 2012.

Pinto Soria, Julio. "Del mestizo al ladino: etnia y dominación en Guatemala (1524-1871)". *Boletín AFEHC* 25 (2006): 1-8. http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id;=1237 [consultado el: 21/01/2019].

Rodas Núñez, Isabel. "Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Guatemala". *CRISE* [Center for Research and Equality, Humain Security and Ethnicity] 29 (2006): 27-28.

Kracauer, Siegfried. *Théorie du film: la rédemption de la réalité matérielle*. Paris: Édition Flammarion, 2010.

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL INDIGENISMO EN EL ESTADO DE TABASCO Y SU PROYECTO EDUCATIVO INTERCULTURAL

LA DIMENSION HISTORIQUE DE L'INDIGÉNISME DANS L'ÉTAT DE TABASCO ET SON PROJET ÉDUCATIF INTERCULTUREL

Felipe Javier Galán López

Colegio de la Frontera Sur,
Unidad Villahermosa, Tabasco, México.
fegalan@uv.mx
felipe.galan@mail.ecosur.mx

RESUMEN

El trabajo presenta un análisis histórico sobre el indigenismo en el estado mexicano de Tabasco, ubicado en el sureste del país, donde un proyecto petrolero y de supuesto progreso fue implementado por la mayor parte de sus gobiernos estatales durante el siglo XX, lo que tuvo un impacto en la definición de la identidad indígena entre la población chontal, chol y zoque. Consideramos relevante analizar y revisar la aplicación de políticas indigenistas por lo siguiente: en el año 2005, fue construida una universidad con enfoque intercultural en el poblado Oxolotán del municipio de Tacotalpa, una región considerada como indígena, pero donde el proyecto modernizador tuvo un gran impacto. Queremos entonces estudiar la relación entre dicho proyecto educativo intercultural y el indigenismo mexicano. Se utiliza una metodología histórica, a partir de la revisión de trabajos sobre historia política, regional y local de Tabasco y el análisis de referentes teóricos.

Palabras clave

Indigenismo, interculturalidad, historia de Tabasco, zoques, choles, chontales.

RÉSUMÉ

Le travail présente une analyse historique de l'indigénisme dans l'état mexicain de Tabasco, situé au sud-est du pays, où un projet pétrolier et de prétendu progrès a été mis en œuvre par la plupart de ses gouvernements d'état pendant le XX^ème siècle, ce qui a eu un effet sur la définition de l'identité indigène entre la population des ethnies chontal, chol et zoque. L'importance d'analyser et de réviser l'application des politiques indigénistes, tient au fait qu'en 2005, une université avec une approche interculturelle a été construite dans le village d'Oxolotán de la municipalité de Tacotalpa, dans une région considérée comme indigène, mais où le projet modernisateur a eu une grande répercussion. Nous souhaitons donc étudier la relation entre ce projet éducatif interculturel et l'indigénisme mexicain. Une méthodologie historique est utilisée, à partir de la révision des travaux sur l'histoire politique, régionale et locale de Tabasco et l'analyse des références théoriques.

Mots-clés

Indigénisme, interculturalité, histoire de Tabasco, Zoques, Choles, Chontales.

INTRODUCCIÓN[1]

En Tabasco se cuenta con población indígena con presencia histórica. Durante el siglo XX en esta entidad fueron poco atendidos por las instituciones estatales, esto se debió a que a lo largo de las décadas que van de 1920 hasta final de siglo se aplicó un proyecto modernizador que implicaba un menosprecio a las lenguas e identidad indígenas, por considerarlas símbolos de atraso con respecto a un modelo de vida acorde a un capitalismo emergente en el país[2]. Los gobiernos tabasqueños posteriores a la Revolución Mexicana de 1910 instrumentaron programas educativos que buscaron integrar a la población rural a un proyecto de "progreso", sin considerar que provocarían a largo plazo que buena parte de la población dejara de sentirse indígena. Sin embargo, al inicio del siglo XXI, se estableció un proyecto educativo intercultural, dirigido a jóvenes de comunidades indígenas y se promulgó una Ley de derechos, que pretende proteger a estos grupos. Lo que contrasta con la anterior política pública que atendía a este sector.

El caso de Tabasco es interesante, ya que se pasó de intentar desaparecer a su mundo indígena con el argumento de que ese sector de la población debía modernizarse, a ser uno de los estados en los cuales sus políticas actuales se encaminan a adoptar programas para el rescate y la preservación de las tradiciones, la identidad, las lenguas originarias y la cultura de sus pueblos. Este proceso ha sucedido en los últimos 15 años y tiene en una situación de incertidumbre a los pueblos indígenas tabasqueños, ya que por muchos años les fueron aplicados proyectos que los encaminaban hacia un modelo de vida que implicaba negar su identidad. Para entender esta situación, resulta imprescindible hacer una revisión sobre la política indigenista desde una visión histórica, tomando en cuenta el referente nacional y el estatal en sus diferentes fases. A lo largo de estas etapas se ha pretendido resolver el problema de la integración a la pretendida modernidad lo que sigue sucediendo, pero ahora desde otra óptica.

En este trabajo se presenta una revisión general histórica sobre la dimensión del indigenismo en Tabasco, tomando como punto inicial un largo periodo en el que se modernizó a la población rural. Se explica la importancia que tuvo la política indigenista a nivel nacional y se mencionan las particularidades del indigenismo tabasqueño. Se resalta la relevancia del registro de población indígena en el siglo XX en este estado, así como el establecimiento de un Centro Coordinador Indigenista y de Centros Integradores, entre los años 1970 y 1980. Posteriormente se estudia la fase reciente del indigenismo institucional, también referido como neoindigenismo y se destaca la importancia de las reformas constitucionales. También se revisan las movilizaciones sociales –en especial la influencia del movimiento zapatista en los años 1990– y los procesos políticos que sacudieron la vida política nacional. Finalmente, se examina la fundación de una universidad con enfoque intercultural que se construyó en el año 2005, en un poblado considerado como indígena –Oxolotán en el municipio de Tacotalpa– y se analiza

---

1 Este artículo forma parte de los resultados del proyecto de investigación posdoctoral: "Políticas educativas indigenistas en la región chontal y chol; de la educación moderna al enfoque intercultural en Tabasco, 1940-2005".

2 El proceso de modernización en Tabasco se va a entender en este trabajo como una serie de transformaciones, muchas de ellas radicales, de estructuras de pensamiento, formas de vida, cambios actitudinales y la insistente necesidad de que, para salir del atraso, resulta necesario dejar atrás gran parte de las estructuras de pensamiento, hábitos, prácticas, tradiciones, costumbres, para integrarse a una visión de progreso social, que permita tanto en lo individual como en lo colectivo, progresar.

también la Ley de derechos y cultura indígena promulgada en el año 2009 en Tabasco, la cual pretende proteger a la población indígena.

Todo el proceso que rodea a las universidades interculturales en México, y en particular en Tabasco, requiere de una mirada histórica, ya que la problemática central que se vive en la actualidad es que la política neoindigenista no se ha deslindado del todo del indigenismo del siglo XX. Se sigue tratando de resolver el mismo problema planteado por los indigenistas del siglo pasado, o sea que ponía énfasis en la integración de las comunidades rurales a un mundo considerado como moderno. Sin embargo, hay que destacar las diferencias con el nuevo proceso que implica otras problemáticas.

TABASCO: UN ESTADO CON POBLACIÓN INDÍGENA MODERNIZADA

Indigenismo en México y políticas estatales, 1940-1990

El indigenismo como política de estado en México tuvo distintas etapas y ha sido estudiado por varios teóricos como, por ejemplo: Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Luis Villoro y, recientemente por Cristina Oechmichen, Héctor Díaz Polanco y Gunther Dietz, entre muchos otros. Cada uno de estos investigadores ha aportado, desde la historia social y la antropología, elementos teóricos para entenderlo[3].

Esta política es necesario situarla en facetas distintas. Para Joaquín González, hubo cuatro etapas durante el siglo XX que es necesario distinguir para estudiar las políticas indigenistas: 1) particularismo etnográfico (1920-1934), 2) funcionalismo cultural, continum folk-urbano (1933-1950), 3) funcionalismo cultural, integración vía transculturación (1950-1973) y 4) teorías campesinistas (1973-1980)[4]. Martín Castro, por su lado, considera que tres fueron las teorías que fundamentaron al indigenismo institucionalizado: 1) teoría evolucionista, 2) teoría funcionalista y 3) el relativismo cultural[5]. Este mismo autor argumenta que estas fases deben

---

3 Por ejemplo, uno de los libros clásicos del indigenismo mexicano crítico es: Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada* (México, D.F.: Grijalbo, 2005). Una obra reciente sobre este tema y que lo aborda desde una perspectiva histórica es: José Del Val y Carlos Zolla, *Documentos fundamentales del indigenismo mexicano* (México, D.F.: UNAM, 2014).

4 Las teorías en sociología, según González, influyeron al indigenismo mexicano: el particularismo etnográfico buscó definir al indígena desde una posición descriptiva de acuerdo a rasgos de etnicidad, territorio, lingüísticos y hasta raciales; el funcionalismo lo hizo a través de dos formas, primero trató de entender al indígena primero en una relación estructura-institución-rural-urbana, dividida en una sociedad "folk" donde predominaban rasgos culturales considerados como primitivos, su antítesis eran grupos sociales que al migrar hacia centros urbanos, se civilizaron; el funcionalismo cultural definió al indígena como resultado de una combinación de rasgos culturales que se fueron conjuntando y; finalmente, las teorías del campesinado trataron de determinar al indígena, desde una tipificación campesina-marxista conformada por dos elementos: la relación del indígena con el trabajo agrícola dentro del campo y las relaciones del campesino con otros grupos sociales, casi todas ellas de forma asimétrica y bajo procesos de dominación. Véase: Joaquín González Martínez, "Contenidos sociológicos y política indigenista en México, 1920-1980", *Revista Cuadernos de Trabajo* 1 (1997): 10-31.

5 Castro considera que las teorías antropológicas fueron determinantes para el indigenismo: en un primer momento el evolucionismo buscó explicar el desarrollo indígena a través de etapas graduales; posteriormente, el funcionalismo trató de hacerlo a partir del funcionamiento estructural en la socie-

entenderse en tres momentos: segregacionismo, incorporativismo e integracionismo. Bajo esa lógica, entre 1940 y el final de siglo XX, se generaron políticas que fueron aplicadas a partir de la creación de Centros Coordinadores con base en la teoría de las Regiones de Refugio[6]. Este paradigma fue creado por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán y fue aplicado a comunidades en regiones a las que llamó "indígenas interculturales". La primera de estas regiones se definió en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en la década de 1950[7].

Esto a través del diseño de políticas educativas en un primer momento y por medio de los Centros Coordinadores administrados por el Instituto Nacional Indigenista (INI): institución que se creó en el año de 1948 y cuya función fue tratar de resolver el problema histórico del atraso y la marginación del indígena mexicano. Esta estrategia se dio a través de una serie de políticas asistencialistas y una antropología aplicada que tuvo la intención de integrar al desarrollo a las comunidades indígenas. Además, se tuvo la tarea de definir a la población indígena, situarla y tratar de entenderla. Este instituto funcionó durante más de seis décadas y tuvo una relación estrecha con las políticas educativas diseñadas y aplicadas por la Secretaría de Educación Pública.

A lo largo de las décadas que van de 1950 y hasta finales de 1980, la política indigenista impulsó proyectos educativos. Desde la perspectiva de Dietz y Mateos[8], se concentró en el diseño de una educación dirigida hacia la modernización de los indígenas mexicanos. Los maestros rurales fueron agentes de aculturación, ya que no solo formaron estudiantes, sino también el Estado mexicano formaba a profesores y particularmente se enfocaron a generar promotores culturales.

El medio por el cual la política educativa para los pueblos indígenas se fortaleció a lo largo de las décadas desde mediado hasta el final de siglo, fue a través de los Centros Coordinadores Indigenistas. La teoría de Aguirre Beltrán fue muy importante en ese sentido, ya que fue la estrategia principal para hablar sobre una acción indigenista, la cual se organizó en los Centros Coordinadores, buscando que con ellos se lograra la integración de los indígenas a la vida nacional moderna y de progreso[9].

Con el pasar de los años, ya en la década de 1970, la acción indigenista dio forma a un programa de educación indígena bilingüe y bicultural. En este, a diferencia de programas educativos que pretendían solo la integración y la castellanización, se tomó en cuenta que era necesario formalizar una educación en la que se diera creación a programas educativos y que tomaran en cuenta las lenguas maternas de las comunidades. Entre las instituciones creadas durante esa

---

dad mexicana y; finalmente, el relativismo cultural definió a cada grupo indígena, desde un devenir propio, con sus características particulares relativas, incluyendo rasgos como lengua e identidad.

6 Las Regiones de Refugio son áreas geográficas en las que se sitúan grupos indígenas, que mantienen elementos de su cultura, muchos de ellos en dinámicas de conflicto y resistencia en contraposición a elementos de una cultura hegemónica. En teoría se buscó integrar al indígena sin perder su lengua e identidad.

7 Martín Castro Guzmán, *Política social y pueblos indígenas. Un análisis desde la participación y organización social* (México, D.F.: UNAH y PROMEP, 2006), 151.

8 Gunther Dietz y Laura Mateos, "La divergencia cultural inicial de la interculturalidad mexicana: del indigenismo al zapatismo", en *Interculturalidad y educación en México* (México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, 2011), 72.

9 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica y Universidad Veracruzana), 2007.

década se encuentra la Comisión Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) –inaugurada en 1971–, la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en 1978 y la Dirección General de Culturas populares[10].

Muchos proyectos y programas educativos con enfoque indigenista se implementaron a lo largo del siglo XX. Los resultados de ellos han sido y seguirán siendo necesarios para entender la realidad socioeconómica y educativa de las comunidades indígenas en el país en la actualidad. Resulta indispensable mencionar que, en América Latina, se efectuaron once Congresos Indigenistas Interamericanos (CCI) entre 1940 y 1993 en varios países con población indígena bastante significativa como Perú, Guatemala, Nicaragua y Ecuador. En tres ocasiones la sede fue en México: dos veces en Pátzcuaro en 1940 y 1968 y en la ciudad de Mérida Yucatán en 1980. El último Congreso Interamericano se hizo en Nicaragua en 1993[11].

Es necesario agregar que, a partir de la década de 1990 y hasta el presente, se viene gestando un nuevo indigenismo de corte multicultural e intercultural y que considera importante la participación de las comunidades indígenas en la toma de decisiones. Caracteriza a este neoindigenismo un constante rechazo discursivo hacia la política indigenista aplicada durante el siglo XX, además de una necesidad de romper con el paradigma dominante. Sin embargo, no se ha podido lograr esto del todo, principalmente porque el concepto central sigue siendo el de comunidad indígena, y porque toda la estructura diseñada por el INI –desde los años 1950 hasta la actualidad– es básicamente la misma: la implementación de los proyectos a través de los Centros Coordinadores, la elaboración de políticas diseñadas desde la ciudad de México, la participación de promotores culturales encabezando proyectos generados con poca participación de actores sociales originarios de las comunidades. Lo anterior en una situación de creciente pobreza y marginación en buena parte de las comunidades indígenas. A pesar de los esfuerzos enormes que hubo por los antropólogos y funcionarios del INI, la estructura de los pueblos indígenas no dejó atrás la pobreza constante y la marginación y eso se extendió hasta nuestros días.

Tabasco y sus políticas para los indígenas en el siglo XX

Situado en el sureste de México, limitando al norte con el golfo de México, al este con Campeche, al sureste con Guatemala, al sur con Chiapas y al oeste con Veracruz, Tabasco es una entidad pequeña (véase mapa número 1). Juan Carlos Guzmán menciona que "solo representa el 1.3% del territorio nacional; siendo su extensión de 25 267 kilómetros cuadrados"[12]. Cuenta con recursos naturales muy ricos, en gran parte de la orografía encontramos ríos, lagunas, selva y pantanos, además de una región serrana. En buena parte de la población, sobre todo la de comunidades rurales y pesqueras, hay una relación estrecha con la cultura del agua, ya que cada año las inundaciones son constantes. Los grupos más representativos son los chontales ubicados en la costa. Además, se pueden localizar los choles y zoques que habitan en la

10 Dietz y Mateos, "La divergencia cultural inicial de la interculturalidad mexicana: del indigenismo al zapatismo", 73.

11 Guzmán, *Política social y pueblos indígenas*, 154.

12 Juan Carlos Guzmán Ríos, "Garridismo y madracismo en la cuna de la centralidad", en *Posgarridismo y centralización. Acercamientos al Tabasco del siglo XX*, ed. Jesús Arturo Filigrana Rosique (Villahermosa, Tabasco, México: UJAT, 2009), 58.

región de la sierra al sur y limitan con el estado de Chiapas. Finalmente, hay también los grupos nahuas, tsotziles y tzeltales.

Los efectos del indigenismo en Tabasco fueron distintos a otras acciones diseñadas en entidades del sureste con porcentajes importantes de población indígena, como Chiapas, donde si bien existió igualmente un indigenismo modernizador durante el siglo XX, no se ha negado a la población indígena con tanta insistencia como en Tabasco. Aquí existieron políticas castellanizadoras extremas implementadas desde el gobierno estatal y lograron que la lengua zoque –en su variante tabasqueña– se encuentre al paso de casi 100 años, a punto de extinguirse. Otro resultado es que los chontales y choles con frecuencia son menospreciados y mal vistos por buena parte de la población principalmente de la capital del estado, la ciudad de Villahermosa, y de las cabeceras municipales[13].

La producción petrolera ha sido fundamental para el desarrollo en el proceso de modernización en Tabasco. También, en algunos momentos de su historia hubo una importante presencia platanera y ganadera. La ciudad de Villahermosa concentra el desarrollo industrial y, actualmente, es una metrópoli moderna, con plazas comerciales, aeropuerto, zonas residenciales y fuerte presencia de un sector laboral relacionado al petróleo, el comercio, los servicios y la cultura. A excepción de esta ciudad, los restantes 16 municipios cuentan con altos grados de marginación y pobreza.

A lo largo del siglo XX, Tabasco fue una entidad en la que se modernizó a la población rural e indígena, esto quiere decir, existieron una serie de programas principalmente educativos, para sacar del supuesto atraso no solo económico, sino también actitudinal a dicha población. Aunque aquí –a diferencia de lo que pasó en otros estados del sureste–, la comunidad indígena disminuyó. Esto se puede apreciar principalmente en los registros censales que se llevaron a cabo en buena parte del siglo XX. En el censo de 1910 (en el que se contó a la población india a partir del rasgo de idioma y dialecto), se estableció que había 8.470 zoques, 12.337 choles y 25.443 chontales. Sin embargo, para el censo de 1950 –dos años después de que se fundó el INI– se registraron solamente 93 zoques, 23 choles y 873 chontales, es decir, se eliminó casi por completo a los indígenas de Tabasco en pocas décadas[14].

En esos primeros censos del siglo XX (entre 1910 y 1950), la población indígena tabasqueña fue considerada como tal a partir del criterio de "raza". Esta situación determinó las acciones implementadas en los Centros Coordinadores establecidos por el INI, por lo que Tabasco no fue una entidad considerada como de importante presencia indígena desde el punto de vista de los registros censales. Desde esa perspectiva se definió a lo indígena también por ser bilingüe y monolingüe. De esta manera, los 10 estados con mayor población indígena entre 1950 y 1970 eran: Chiapas, Oaxaca, Yucatán, Veracruz, Guerrero, Michoacán, Puebla, Hidalgo, Estado de México y San Luis Potosí[15].

---

13 Bárbara Pfeiler y Flor Canché, "Las políticas lingüísticas y el desplazamiento de las lenguas indígenas en la Sierra de Tabasco", en *Tabasco serrano, miradas plurales. Geografía, arqueología, historia, lingüística y turismo*, ed. Mario Humberto Ruz (México, D.F.: UNAM y Gobierno del Estado de Tabasco, 2014), 377-404.

14 Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, en *Censos y conteos de población y vivienda 1895-2010*, https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/ [consultado el: 15/11/2018].

15 Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México de la colonia a la nación* (México, D.F.: INI, 1986), 242-243.

Mencionar a los más importantes gobiernos estatales tabasqueños permite tener una idea general de cómo, en cada periodo, se implementaron acciones principalmente educativas para modernizar las regiones rurales (véase cuadro 1). Se puede observar en dicho cuadro, las acciones principales, únicamente de gobernadores que posterior a la Revolución Mexicana del siglo XX y hasta comienzo de siglo XXI, destacaron por sus proyectos e ideas por modernizar la entidad. Cabe resaltar que hubo periodos inusuales, algunos más cortos, otros más extensos, en general ha sido una entidad con muchos cambios y confrontaciones políticas.

Además de las acciones anotadas en el cuadro 1, hay que resaltar algunos aspectos de los gobernadores tabasqueños. Lo sucedido durante los diferentes periodos de gobierno de Tomás Garrido Canabal[16] (1919-1934) resulta esencial, ya que en ese tiempo se sentaron las bases de un proyecto racionalista tabasqueño y sus medidas implementadas fueron severas, de fuerte impacto en los siguientes gobiernos. Por ejemplo, se prohibía que los niños zoques y chontales hablaran en sus lenguas dentro de las aulas y de hacerlo eran castigados con golpes. Esto repercutió en la pérdida casi total del habla zoque en las comunidades de la región serrana. Durante sus mandatos se implementó un proyecto educativo racionalista y científico[17].

Posterior al periodo garridista, vinieron varios gobernadores que aplicaron medidas estrictas para que no se hablaran zoque y chol en las aulas de poblaciones rurales. Uno de los que más se recuerda fue el periodo de Francisco Trujillo Gurría (1939-1942) quien apoyó una educación de corte socialista militar. Hubo pocos programas dirigidos hacia los indígenas tabasqueños que resaltar entre las décadas que van de 1940 a 1960. La política educativa, en cambio, promovió desde las instituciones escolares un nacionalismo –en un primer momento socialista– e impulsó una idea de progreso, en especial para la población rural. Se crearon proyectos de alfabetización, creció la demanda educativa por parte de algunos grupos de elite, de familias adineradas y de ganaderos, principalmente en la capital del Estado, por lo que lo indígena fue siempre visto como sinónimo de atraso.

En el periodo del gobernador Carlos A. Madrazo (1959-1964), se intensificó una política modernizadora que incluyó programas educativos que implementaron campañas de alfabetización y de obras públicas con infraestructura que benefició principalmente a la ciudad de Villahermosa. Si bien en todos estos años posteriores al periodo de Garrido Canabal, no se siguió la misma línea de represión exagerada, si se dio una continuidad a un fuerte nacionalismo y concibió el uso de las lenguas chontal y chol como obsoleto e impedimento para el progreso.

En Tabasco se privilegiaron proyectos petroleros en la década de 1970, hubo organizaciones rurales encabezadas por indígenas chontales que empezaron a exigir mejoras para sus comunidades y realizaron movilizaciones sociales de protesta en municipios como Cárdenas, Huimanguillo y Cunduacán, en la región chontal. Este movimiento social fue conocido como "Pacto Ribereño" y provocó entre otras cosas, que el INI optara por abrir un Centro Coor-

16 Tomás Garrido Canabal fue gobernador interino de Tabasco de agosto de 1919 a enero de 1920, gobernador Constitucional de enero de 1923 a diciembre de 1926 y de enero de 1930 a diciembre de 1934, otros puestos políticos que tuvo, fue Secretario de Agricultura entre 1934 y 1935 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Además, fue general en la Revolución Mexicana.

17 El racionalismo científico aplicado en Tabasco se entiende a partir de la política educativa inspirada en una escuela laica, gratuita, popular, liberal, herencia del pensamiento del siglo XIX, particularmente derivada de los aportes de Francisco Ferrer Guardia, Gabino Barreda, entre otros. Un trabajo que profundiza sobre este tema en Tabasco es: Alan Kirschner, *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los camisas rojas* (México, D.F.: Secretaria de Educación Pública, 1976).

dinador Indigenista en el municipio de Nacajuca. Además, hubo movimientos relacionados con reivindicaciones étnicas, luchas por el territorio y la educación, juveniles, confrontaciones políticas, toma de pozos petroleros, por lo que el gobierno mexicano tuvo que poner atención en esta entidad.

En el periodo de Leandro Rovirosa (1977-1982) vino el auge petrolero en el sureste de México. Con este auge se realizaron acciones políticas para integrar a comunidades rurales a un mundo moderno, principalmente a través de programas escolares dentro del sistema de educación básica y se crearon varias instituciones al interior de la entidad, en especial fueron inauguradas Casas de Cultura, centros educativos universitarios y teatros. Asimismo, en la capital la ciudad de Villahermosa se pavimentaron calles, se abrieron avenidas de cuatro carriles, se colocaron monumentos alusivos a una metrópoli moderna y se abrieron museos donde se tuvo el cuidado de hacer notar que el indígena tabasqueño debía solo estar en los museos.

En el año de 1973 se inauguró el Centro Coordinador chontal en Nacajuca Tabasco y Andrés Manuel López Obrador (actual presidente de México), quien fue el segundo director entre 1977 y 1982 de dicho centro, afirmó que fue contra la voluntad del entonces gobernador Mario Trujillo García que se fundó este instituto, ya que dicho funcionario sostenía que en Tabasco no existían indígenas. Esto quedó referido en uno de los libros escritos por el actual presidente[18].

Para el caso de los chontales, el antropólogo Rodolfo Uribe Iniesta desarrolló un trabajo a profundidad acerca de la modernización forzada y las movilizaciones de reivindicación étnica. El Centro Coordinador que fue implementado para atenderlos en el municipio de Nacajuca contó con programas de aplicación para varias comunidades, no solo las de dicho municipio, sino también para localidades que desde entonces empezaron a reivindicar su lucha étnica y territorial. Sobre los chontales menciona lo siguiente:

> Se trata de culturas en desintegración por largo tiempo, los jóvenes no van ya a regresar a las prácticas tradicionales y los blancos irrumpen en su sociedad a hacerse dominantes, el etnocidio es inevitable […] La intrusión de las sociedades modernas es inevitable, porque es impensable la existencia en el mundo actual de una cultura aislada y lo mejor es una visión de mutuo enriquecimiento, integrarlos al desarrollo[19].

Martín Aguilar refiere la importancia del Centro Coordinador Indigenista en Nacajuca, a partir de programas comunitarios que se establecieron y en los que tuvo participación Andrés Manuel López Obrador cuando fue dirigente de dicho centro coordinador. Aguilar menciona lo siguiente:

> Tras detectar las principales necesidades de los indígenas chontales, López Obrador propuso un conjunto de proyectos en la región que involucraron a la mayoría de los grupos indígenas. Fue así como se construyeron viviendas, se introdujo la electricidad, se edificaron escuelas, proliferaron los camellones chamales, que son lagunas artificiales que se utilizan para la producción pesquera, y se formaron cooperativas de transportes; un modelo en donde el Estado es el responsable de la inversión y de una política redistributiva[20].

---

18 Andrés Manuel López Obrador, "Tabasco y otras cosas" en *La mafia nos robó la presidencia* (México, D.F.: Grijalbo, 2007), 24.

19 Rodolfo Uribe Iniesta, *La transición entre el desarrollismo y la globalización, ensamblando Tabasco* (México, D.F.: UNAM, 2003), 57.

20 Martín Aguilar, "Formas de participación política- democrática o corporativización: el caso de Nacajuca, Tabasco", en *El multiculturalismo, una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los*

Respecto a la educación, el proceso acelerado de modernización durante los años 1970 y de producción petrolera permitió que se abrieran escuelas en muchas localidades con el objetivo de instruir y preparar a la población para el trabajo. La política educativa siguió la misma línea modernizadora que hubo en periodos de gobierno anteriores, es decir de una castellanización y los grupos de poder con los ganaderos apoyaron la creación de escuelas. Uribe Iniesta agrega entre otras las siguientes características:

> A esto se agrega una desculturización a través de la enseñanza castellanizadora del sistema educativo que, gracias a los ingresos del petróleo llega a todas las comunidades; la permanente presión anti étnica de los grupos de la élite criolla y la ofensiva de la iglesia protestante que medra tras el avance del alcoholismo como la única opción para abandonar el vicio[21].

Fue hasta la década de 1980, durante el periodo del gobernador Enrique González Pedrero (1983-1987), cuando se apoyaron proyectos educativos con enfoque comunitario dirigidos hacia la población indígena. En ellos se trató de atenderlos y estudiarlos y se aplicaron en las diferentes regiones de Tabasco. Igualmente, destacaron las acciones diseñadas y aplicadas en la región chontal y, por primera vez, en la región de la Sierra. Es necesario recordar que Julieta Campos –esposa del gobernador– fue presidenta del programa estatal conocido como Desarrollo Integral de la Familia (DIF), desde donde se ejecutaron varios proyectos con el Método Montesori. En esa década se apoyaron programas educativos, uno muy popular conocido como “Laboratorio de Teatro Campesino e Indígena” y se establecieron Centros Comunitarios creados por el gobierno del estado, que trabajaron en relación con las acciones indigenistas que el INI estableció a nivel nacional.

Aunque no hubo Centro Coordinador Indigenista para la región de la Sierra, pues se estableció en la región chontal, sí hubo Centros integradores creados por las instituciones estatales y municipales que trataron de atender a las comunidades choles y zoques. Uno de los más importantes se estableció en el poblado Oxolotán, que se encuentra situado en el municipio de Tacotalpa.

Como se pudo ver hasta ahora, Tabasco era eminentemente rural, pero el petróleo obligó a su población a modernizarse. La idea general era que no se podía salir adelante sin una educación nacionalista y homogénea, este fue el ideal y el pensamiento dominante del siglo XX. La acción indigenista para investigar sobre las comunidades indígenas en Chiapas, Oaxaca y Yucatán florecía, mientras en el Tabasco rural hubo un olvido creciente por los estudios lingüísticos, históricos y étnicos, excepto por trabajos realizados sobre los chontales, principalmente a partir de los años 1980 y lo que sí hubo fue un registro histórico y arqueológico sobre la cultura Olmeca.

Neoindigenismo, reformas constitucionales y movimientos sociales: la década de 1990 y el siglo XXI

A partir de los años 1990, el indigenismo mexicano tuvo varios ajustes y cambios, algunos de ellos radicales. Las fuertes críticas de teóricos hacia el oficialismo, el asistencialismo, las políticas y acciones institucionales por parte del INI fueron fundamentales, pero son dos hechos

---

casos específicos, ed. González Ulloa Pablo (México, D.F.: UNAM y Plaza y Valdés, 2008), 135-153.

21 Uribe Iniesta, *La transición entre el desarrollismo y la globalización*, 59.

los determinantes para poder hablar de un neoindigenismo: lo primero es que hay una reforma constitucional que reconoce a México como una nación pluricultural en 1992, lo que tuvo como resultado la aplicación de un paradigma multicultural e intercultural y lo segundo fue el estallido del movimiento zapatista en el estado de Chiapas que provocó movilizaciones sociales y puso el tema del indigenismo de nueva cuenta en la agenda de discusión y se cuestionó el papel de las políticas indigenistas.

La situación provocó una nueva política argumentada en el paradigma de la multiculturalidad que ha llevado a la construcción de un enfoque intercultural que está todavía en proceso. Uno de los teóricos que más ha trabajado este asunto es Héctor Díaz Polanco quien señaló lo siguiente: "La sociedad mexicana se hallaba en una importante coyuntura jurídico-política, de posibles consecuencias trascendentales para el futuro próximo de millones de indígenas"[22].

La reforma en 1992 al artículo 4 Constitucional reconoció lo pluricultural de la nación mexicana. Para que esto sucediera se tomaron en cuenta las recomendaciones de los Congresos Indigenistas Interamericanos que fueron impulsados en varios países de América Latina y donde México tuvo un papel trascendental. Por otro lado, se reformó el artículo 27 –que norma la tenencia de la tierra– que ocasionó que muchas comunidades se dispersaran al perderse muchas de las propiedades comunales; además de derivar en migraciones principalmente hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Todo esto provocó nuevas reconfiguraciones de identidad al interior de las comunidades indígenas. La nueva legislación agraria relajó los controles de grupo y creó los mecanismos jurídicos para que los ejidatarios y comuneros pudieran ceder los derechos de usufructo sobre sus recursos, parcelar sus tierras, ponerlas en manos de terceros para su explotación e incluso enajenarlas; todo esto, según afirma Héctor Díaz Polanco, con relativa facilidad[23].

El segundo hecho, para hablar de un neoindigenismo, tuvo que ver con que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), encabezado por indígenas tsotziles, tzeltales, lacandones, choles y zoques, quienes dieron a conocer sus demandas a la par que se alzaron en armas el 1 de enero de 1994 en cuatro municipios del estado de Chiapas (Ocosingo, Margaritas, Altamirano y San Cristóbal de Las Casas). Esto obligó, por un lado, a visibilizar a nivel mundial a los pueblos indígenas mexicanos, especialmente los del sureste, y, por otro lado, a que el Estado mexicano tomara medidas al respecto. A partir de esa década y en los primeros años del nuevo milenio, hubo una nueva relación con los indígenas. Es necesario resaltar lo sucedido en febrero de 1996. En ese año se firmaron los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, que fueron los documentos que buscaron la reivindicación de las identidades de los pueblos originarios y la autonomía. Esto, además, impulsó a que se propusiera una Ley de Derechos y cultura indígena, por parte del gobierno federal, que fue rechazada en lo general por el EZLN. Lo anterior propició una política nueva indigenista que no ha terminado de conformarse hasta estos años.

En necesario realizar una reflexión sobre la creación de nuevas instituciones para atender el problema de lo indígena en los últimos años. Durante el periodo en el que fue presidente de la República Vicente Fox (2000-2006) se promulgó la Ley de derechos y cultura indígena a nivel nacional en el año 2001. Además, se creó la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) y el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas). Por otra parte,

---

22 Héctor Díaz Polanco "Derecho nacional y pueblos indios", en *La rebelión zapatista y la autonomía* (México, D.F.: Siglo XXI editores, 2003), 129.

23 Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, 139.

se promulgaron leyes que fueron referentes para la protección, difusión y permanencia de las lenguas originarias y la Ley de derechos lingüísticos. De igual modo, se conformaron la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) así como la Red Nacional de Universidades Interculturales (REDUI). Finalmente, se instrumentaron y pusieron en práctica las primeras universidades con enfoque intercultural en regiones y localidades consideradas como indígenas, entre ellas la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET) en Oxolotán, la tercera del país.

NEOINDIGENISMO EN TABASCO

La política de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en Tabasco y la ley de 2009

En Tabasco sucedió algo peculiar, ya que después de muchos años de abandono hacia la población indígena, fue en la década de los 1990, que se volteó a ver a sus comunidades, principalmente por protestas en la región chontal y varias movilizaciones por reivindicación étnica. Por ejemplo, en el campo educativo los chontales se movilizaron para exigir una educación con enfoque comunitario. A principios del siglo XXI, en Villa Vicente Guerrero, en Tamulté de las Sabanas y en localidades de Tacotalpa hubo exigencias, igual que las movilizaciones por la educación universitaria que impulsaron el surgimiento de la Universidad Popular de la Chontalpa (UPCH) en el municipio de Cárdenas a mediados de los años 1990 y la propuesta de la Universidad Indígena Latinoamericana (UIL) en el municipio de Centla.

Durante los gobiernos estatales de Salvador Neme y de Roberto Madrazo Pintado, debido a la inestabilidad por la que pasó el sureste del país y por pugnas políticas al interior de Tabasco, los pocos esfuerzos por atender a los grupos indígenas durante el periodo de González Pedrero fueron desechados. Es necesario, por lo tanto, conocer la importancia del movimiento zapatista, ya que Tabasco limita con Chiapas y la región de la Sierra y comparte elementos culturales con el norte de dicha entidad chiapaneca. Además, se requiere entender el contexto sociopolítico de la región. El zapatismo de 1994 impactó muy fuerte a nivel mundial. Este movimiento puso en jaque al estado mexicano y a sus políticas indigenistas. Para las comunidades tabasqueñas esto fue relevante. Se crearon algunas organizaciones de corte zapatista en comunidades chontales y choles en Tabasco, por ejemplo, en Oxolotán, Puxcatán, Cuviac y Tapijulapa, principalmente por las migraciones. Estos aspectos no deben soslayarse para entender el contexto tabasqueño de finales de siglo XX, ya que cuestionaron las políticas indigenistas.

En el contexto político entre 1990 y el año 2000, el conflicto principal fue con el candidato a gobernador de Tabasco por parte del opositor Partido de la Revolución Democrática (PRD) Andrés Manuel López Obrador. En general, esa década se recordará por lo turbio de las movilizaciones sociales, la inestabilidad política y las pugnas entre grupos por el manejo del poder. Leonardo Curzio afirma que Tabasco tuvo una tradición conflictiva que se recrudeció en los años 1990. El autor lo denominó "El fantasma del zapatismo", ya que hubo un miedo latente por parte de las elites tabasqueñas a que se extendiera el conflicto zapatista por los municipios, principalmente rurales y limítrofes. Veían amenazados los intereses petroleros, ganaderos y modernizadores de los tabasqueños en el poder. Así se agudizó la idea de que, en dicho estado,

los indígenas eran una minoría casi inexistente[24]. Hubo fuertes movilizaciones con presencia de chontales no sólo en las zonas rurales, también en su capital Villahermosa a mediados de los años 1990 y, no se puede dejar de mencionar por su importancia las elecciones presidenciales de 1994, la toma de pozos petroleros en 1996 y el fantasma de la violencia por la vecindad con Chiapas.

Uribe Iniesta resalta la importancia que tuvieron los pueblos indígenas tabasqueños en los años 1990, porque a la par de que se daban movilizaciones en Chiapas a favor de la autonomía, en Tabasco hubo también movilizaciones, pero con otras características. En la región de la Sierra hubo migraciones importantes de comunidades choles. “El componente indígena” que menciona Uribe Iniesta en sus investigaciones, que se da en Tabasco entre 1995 y 1996, principalmente fue encabezado por indígenas chontales, siendo importante agregarle las migraciones que se dieron de Chiapas a Tabasco[25].

El gobernador Manuel Andrade (2002-2006) en su gestión retomó programas de desarrollo sustentable y de políticas culturales. A diferencia de los vacíos en las administraciones de Neme y Madrazo, Andrade concentró buena parte de sus discursos y sus programas hacia el desarrollo, no solo de la capital del Estado, sino también del resto de los municipios y durante su gobierno se colocó la primera piedra de la Universidad Intercultural en Oxolotán en 2005 y se iniciaron sus funciones.

Respecto a las políticas y acciones implementadas en Tabasco a partir de la coordinación de la CDI, los lineamientos tuvieron que adecuarse a lo establecido en el Plan nacional de desarrollo para los pueblos indígenas: “Para ello la delegación Tabasco realiza acciones en favor del desarrollo y mejoramiento de las comunidades indígenas, bajo la premisa de un amplio respeto a la identidad de los 116.386 indígenas, en los 17 municipios que conforman el Estado”[26].

La estrategia que implementó la CDI Tabasco implicó la realización de talleres, acercamiento a los representantes comunitarios, consejos de ancianos y otras organizaciones indígenas en los diferentes municipios, de manera integral y coordinada con otras dependencias. En lo particular hay que resaltar lo hecho durante los años que fueron de 2007 a 2012, pues en ellos se trató de dar a conocer el tema de los derechos jurídicos de los pueblos indígenas y se llevaron a cabo talleres tanto en comunidades rurales como en la misma capital.

El censo del año 2000 permite contar con el dato de la población indígena registrada en Tabasco a inicio de nuevo siglo (véase cuadro 2), según INEGI era de 62.067. Hay tres familias lingüísticas según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI): la yuto nahua, que agrupa al náhuatl; el maya que incluye al chol, chontal y tzeltal; y el mixe-zoque, que incluye al ayapaneco (véase cuadro 3).

De las regiones tabasqueñas, la chontal incluye los municipios de Nacajuca, Cárdenas, Cunduacán, Jalpa de Méndez, Jonuta, Paraíso y Comalcalco, donde se habla chontal; mientras que la Sierra que comprende Teapa, Jalapa y Tacotalpa, en estos se habla chol y zoque (véase

24 Curzio Leonardo, “Tabasco en el contexto nacional”, en *Gobernabilidad, democracia y videopolítica en Tabasco: 1994-1999* (México, D.F.: Plaza y Valdés, 2000), 114.

25 Uribe Iniesta, *La transición entre el desarrollismo y la globalización*, 48.

26 Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Políticas públicas para el desarrollo indígena con identidad”, en *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, informe 2011* (México, D.F.: CDI-Gobierno Federal, México, 2012), 88.

mapa 2 donde se puede observar la división política de Tabasco por municipios). El INALI considera a Tacotalpa como municipio de presencia chol, sin embargo, hay que resaltar que, durante varios siglos, según refieren historiadores y arqueólogos, como Laura Ledesma, Mario Humberto Ruz y Eladio Terreros, la presencia zoque ha sido considerable. En el momento de la colonia, en la región serrana de Tabasco, predominaba la cultura zoque. Ahí se encuentra el único convento dominico en esta entidad, que forma parte de una ruta que, por ríos, siguieron los españoles para conquistar toda la región zoque, que incluye Oaxaca, Tabasco y Chiapas[27].

En abril del año 2009, el congreso local de Tabasco promulgó la Ley de Derechos y cultura indígena del Estado de Tabasco, la cual contiene 104 artículos que en lo esencial protegen a población indígena en la entidad. Tiene puntos de convergencia con la Ley nacional aprobada en 2001 por el Congreso de la Unión y que no fue aceptada por el EZLN en varios de sus artículos, principalmente en lo que tiene que ver con la autonomía. De los artículos que contiene la ley promulgada por el gobernador Andrés Granier Melo en 2009 que se reeditó en 2015, se resalta lo siguiente:

> Artículo 2.- Esta Ley reconoce y protege a los siguientes pueblos indígenas:
> I.- Chontal o Yokot´anob, asentados principalmente en los municipios de: Nacajuca, Centla, Macuspana, Jonuta, Centro y Jalpa de Méndez; y
> II.- Chol, Zoque, Tzeltal, Náhuatl y Tsotzil, asentados principalmente en Tacotalpa, Tenosique y Macuspana y Comalcalco.
> Que existen desde antes de la formación del Estado de Tabasco y contribuyeron a la conformación política y territorial del mismo[28].

Un artículo que resalta la importancia que tiene esta ley, es el tercero, ya que explica el significado de conceptos como: autonomía, autodesarrollo, autoridades municipales y comunitarias, comunidad indígena, pueblos indígenas, que son esenciales para quien se considere a sí mismo como indígena. Otro artículo muy significativo es el cuarto, ya que plantea la situación de la identidad y la conciencia de pertenecer a un pueblo o comunidad indígena y a la letra dice así: "La conciencia de la identidad indígena es el criterio fundamental para determinar los pueblos y comunidades a los que se aplican las disposiciones del presente ordenamiento"[29].

La promulgación y difusión de esta Ley es relevante para una entidad federativa, que por muchas décadas soslayó a su población indígena. Es necesario revisar lo que establece para la educación, para tener claridad respecto a cómo se fue construyendo en el tiempo un modelo educativo para los indígenas tabasqueños. La ley establece que a partir del año 2009 sus autoridades deberán impulsar una educación integral de acuerdo con los presupuestos asignados y en el artículo 40 manifiesta que:

---

27 Mario Humberto Ruz, "La sierra: una memoria fragmentada", en *Tabasco serrano, miradas plurales. Geografía, arqueología, historia, lingüística y turismo*, ed. Mario Humberto Ruz (México, D.F.: UNAM, 2014), 239-307.

28 Gobierno del Estado de Tabasco, "Ley de derechos y cultura indígena del Estado de Tabasco" (Tabasco: 2015), 1, http://sic.gob.mx/ficha.php?table=marco_juridico&table_id=728 [consultado el: 28/1/2019].

29 Tabasco, *Ley de derechos y cultura indígena*, 3.

> El Gobierno del Estado, debe hacer efectivo a los pueblos indígenas su derecho a una educación bilingüe gratuita y de calidad; tomando en cuenta criterios académicos y de desempeño profesional del personal docente asignado a las comunidades. Esta educación bilingüe e intercultural, será impartida en todos los niveles, haciéndose obligatoria la enseñanza de las lenguas chontal o Yokot´an, chol, zoque, tzeltal, tzotzil y náhuatl, en la educación de los pueblos indígenas y de sus comunidades donde radican estas etnias[30].

El artículo 41 establece la responsabilidad que tiene tanto el poder ejecutivo estatal, como los ayuntamientos en realizar consultas a sus pueblos y comunidades indígenas, para desarrollar programas educativos e implementar proyectos en educación intercultural. El artículo 42 menciona que las instituciones deberán proporcionar libros de texto gratuitos en las lenguas que se hablan en el Estado, durante su educación básica, es decir, preescolar, primaria y secundaria, y además se establece que se debe capacitar al personal docente bajo el modelo de educación bilingüe.

El artículo 44 otorga responsabilidad al poder ejecutivo y a los ayuntamientos, para que garanticen acceso pleno a la educación en todos los niveles y modalidades, esto incluye nivel medio y superior, es decir, que se debe tomar en cuenta a la educación universitaria. El artículo 45 fomenta la enseñanza de la educación bilingüe e intercultural, establece que se debe promover la educación donde –con fluidez– los indígenas tabasqueños dominen tanto su lengua materna como el español. En el artículo 46 se da prioridad al conocimiento de la historia y a las tradiciones de cada uno de los pueblos indígenas. En los artículos del 47 al 50 de esta ley se promueve que en las instituciones de educación superior exista la posibilidad de realizar servicio social en comunidades indígenas, además de fomentar programas de becas para todos los indígenas que así lo soliciten.

Fundación de la Universidad Intercultural en Tabasco y su relación con el neoindigenismo

En los primeros años del siglo XXI, un grupo de profesores, ideólogos y funcionarios tabasqueños impulsaron un proyecto educativo con enfoque intercultural, inserto en una política indigenista fundamentada teóricamente en un multiculturalismo, en una nueva relación entre el Estado y sus pueblos indígenas. Durante los primeros años de este milenio, el Estado mexicano decidió concluir con los trabajos desarrollados por el INI, institución que se había encargado de las políticas a nivel nacional y en su lugar se dio creación a la CDI en el año 2003.

En este contexto, fue que en 2005 se fundó la primera sede de la UIET (véase fotografía número 2) en el poblado Oxolotán del municipio de Tacotalpa, en la región de la sierra: un proyecto encabezado por la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) y el gobierno del Estado de Tabasco. Fue la primera sede académica de las tres que se han construido a lo largo de 14 años: Oxolotán (2005), Villa Vicente Guerrero (2013) (véase fotografía número 1) y Tamulté de las Sabanas (2014). En sus primeros meses de funcionar, uno de los primeros asuntos que fueron planteados por sus autoridades universitarias, fue el de ubicar la procedencia cultural de su población estudiantil. Al no tenerse datos concretos, se realizó una aproximación a partir de la base de datos de estudiantes que ingresaron, quienes eran hablantes de una lengua indígena.

30 Tabasco, *Ley de derechos y cultura indígena*, 11.

Oxolotán pertenece al municipio de Tacotalpa, según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en el censo de 2010. En este municipio, su población era de 1.886 personas, y de éstas, 577 eran hablantes de una lengua indígena (en su mayoría se trata de hablantes de chol y unos pocos de zoque), por lo que se considera a la cabecera municipal como de presencia indígena media y a Oxolotán como de "presencia indígena de interés medio"[31].

En la UIET se ofertan distintas licenciaturas, entre ellas Desarrollo Rural Sustentable, Desarrollo Turístico, Enfermería Intercultural, Comunicación Intercultural, Derecho Intercultural, pero ha sido el programa en Lengua y Cultura el fundamental en todas las Universidades Interculturales implementadas en el país. Lo anterior debido a que, en el momento de proponer y diseñar esta carrera, sus autoridades pensaron que, a través de ella, se echarían a andar proyectos para rescatar las lenguas indígenas en algunas regiones en donde pensaron se estaban perdiendo, pero también para generar proyectos culturales, como museos comunitarios, entre otros.

En el caso de Tabasco, la licenciatura en Lengua y Cultura ha intentado posicionarse como una carrera formadora de promotores culturales originarios de las comunidades de la región que tengan la posibilidad de generar proyectos para revalorar lo que lo que desde la CGEIB se denomina como "lenguas y culturas originarias". También, el objetivo es establecer actividades de rescate, promoción y difusión de la cultura de la región. El problema principal de esta amplia zona es que la lengua zoque ya está prácticamente muerta como lo afirman Pfeiler y Canché[32] , por lo que resulta urgente documentar información sobre los últimos hablantes de esta lengua, que son principalmente adultos mayores de 75 años y, por otro lado, se requieren crear programas para que la lengua chol no se pierda en los próximos años.

En Tabasco –como ya se mencionó líneas atrás– existen dos sedes más de la UIET, en Villa Vicente Guerrero y en Tamulté de las Sábanas. Ambas están situadas en la región chontal y obedecen a exigencias históricas de las comunidades de sus pobladores, quienes, desde la década de los años 1970 y 1980, buscaron la forma de contar con centros de educación superior. Particularmente se debe recordar el proyecto inconcluso conocido como Universidad Indígena Latinoamericana que los chontales trataron de aplicar en Villa Vicente Guerrero.

Estas universidades, a 13 años de haberse iniciado como proyectos educativos aplicados en distintas regiones del país, están teniendo resultados paradójicos y contradictorios y se encuentran –en su gran mayoría– en procesos de conflicto al interior de sus comunidades. Empiezan a ser espacios educativos incómodos para el Estado, de ahí la importancia de revisar históricamente el contexto en el que surgieron y en el que están operando. La misión de la UIET desde su nacimiento fue la siguiente:

> Formar profesionistas-intelectuales que contribuyan a elevar el nivel de desarrollo humano de su región mediante la generación y gestión de proyectos autogestivos que promuevan la conservación y difusión de su patrimonio cultural y natural, respetando la diversidad cultural y su entorno[33].

---

31 Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Anuario Estadístico de Tabasco* (México, D.F.: INEGI, 2010), 160-170.

32 Pfeiler y Canché, "Las políticas lingüísticas y el desplazamiento de las lenguas indígenas en la Sierra de Tabasco", 377.

33 Universidad Intercultural del Estado de Tabasco: www.uiet.edu.mx [consultado el: 28/01/2019].

CONCLUSIONES

Tabasco es un estado peculiar y poco estudiado respecto a temas que tienen que ver con población indígena. Esto debido al aislamiento en que se vio en buena parte del siglo XX, así como por los contrastes de un proceso de modernización, que en gran parte fue petrolero y que afectó a las comunidades indígenas. Existen escasos trabajos sobre políticas indigenistas y el papel de los gobiernos estatales. Este tema debe ser estudiado con mayor profundidad y, en particular, el impacto en las comunidades rurales a las que les fueron impuestas programas educativos que prohibieron el habla de la lengua indígena ocasionando su pérdida.

A pesar de toda la política modernizadora del siglo XX, con todos sus contrastes, es necesario profundizar en un hecho histórico reciente: la creación de la UIET en el año 2005. Esta creación es producto de varios procesos complejos históricos y contradictorios. Por otro lado, es importante analizar la Ley de derechos y cultura indígena estatal, promulgada en el año 2009, ya que ella protege a la población indígena tabasqueña. Pero esto trae nuevas preguntas que deben ser contestadas: ¿Qué significa ser indígena en Tabasco? ¿Qué tan real es la presencia de lo indígena en este estado? ¿Quién es y quién no es indígena? ¿Se auto adscriben los tabasqueños como indígenas?

Todo lo expuesto conlleva a nuevos cuestionamientos que tendrán que ser contestados además por investigaciones de corte histórico, sociológico y antropológico. Tanto al interior de las Universidades interculturales, por sus comunidades académicas y estudiantiles, como por las instituciones que trabajan por el rescate y la difusión de la cultura. Resulta muy importante dar seguimiento a las políticas indigenistas estatales que atienden a la población indígena y revisar si se cumple y lleva a cabo lo establecido por la ley del año 2009, si ha sido difundido lo suficiente y si debe reformularse o es vigente.

Será trabajo de las nuevas generaciones de estudiantes, académicos e investigadores que participan en las Universidades interculturales y, particularmente, en las tres sedes existentes en el estado de Tabasco, cuestionarse acerca de la aplicación de políticas indigenistas. El presente artículo pretende ser sobre todo un referente histórico para continuar con la generación de nuevos trabajos de investigación sobre los conceptos de indígena y del enfoque educativo intercultural, especialmente en el estado de Tabasco.

ANEXOS

Cuadros

Cuadro No. 1
Gobernadores en Tabasco y sus principales acciones educativas

Gobernador	Período	Principales acciones educativas
Tomás Garrido Canabal (Partido Socialista Radical Tabasqueño)	1919-1934	Educación con enfoque racionalista para modernizar a la población rural e indígena, creación de escuelas primarias-granja en comunidades indígenas, combate al alcoholismo, campañas contra la religiosidad popular, cierre de iglesias, prohibición a hablar lenguas indígenas en las escuelas primarias.

Francisco Trujillo Gurría (Partido de la Revolución Mexicana, que antecedió al Partido Revolucionario Institucional, PRI)	1939-1942	Enfoque socialista de la educación, creación de primarias y secundarias con enfoque militar.
Carlos A. Madrazo Becerra (PRI)	1959-1964	Creación de escuelas primarias y secundarias, campañas de alfabetización, política anticlerical (moderada), apoyo a Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
Manuel R. Mora (PRI)	1965-1970	Nacionalismo aplicado en las escuelas primarias y secundarias, crítica al fanatismo religioso.
Mario Trujillo García (PRI)	1971-1976	Desarrollo económico petrolero, apoyo a la educación en la ciudad, creación del Centro Coordinador Indigenista pero crítica hacia el indigenismo.
Leandro Rovirosa Wade (PRI)	1977-1982	Modernización y auge petrolero, desarrollo económico, modernización de la ciudad capital, infraestructura, carreteras y construcción de escuelas, casas de cultura, museos, bibliotecas y proyectos de alfabetización.
Enrique González Pedrero (PRI)	1983-1987	Educación con enfoque comunitario en la región chontal, chol y zoque, aplicación de método Montessori en escuelas primarias, apoyo a proyectos culturales y artísticos en comunidades rurales.
Salvador Neme Castillo (PRI)	1989-1992	Rechazo a programas educativos con enfoque cultural, eliminación de apoyo económico a proyectos culturales como el Laboratorio Campesino y al Centro Coordinador Indigenista.
Roberto Madrazo Pintado (PRI)	1994-2000	Política educativa con visión neoliberal, apoyo a universidades privadas en la capital del Estado, escaso apoyo a programas rurales educativos.
Manuel Andrade Díaz (PRI)	2002-2006	Apoyo a programas educativos con enfoque neoliberal, apoyo a proyectos culturales con perspectiva multicultural, creación de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco.
Andrés Granier Melo (PRI)	2006-2012	Apoyo al proyecto educativo intercultural.

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro No. 2
Registro de población indígena según sexo en Tabasco de 1970 al 2000

Año	Total	Mujeres	Hombres
1970	34.188	16.150	18.038
1990	47.967	22.635	25.332
2000	62.027	29.398	32.629

Fuente: Elaboración propia a partir de: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Anuario Estadístico de Tabasco* (México, D.F.: INEGI, 2010), 303.

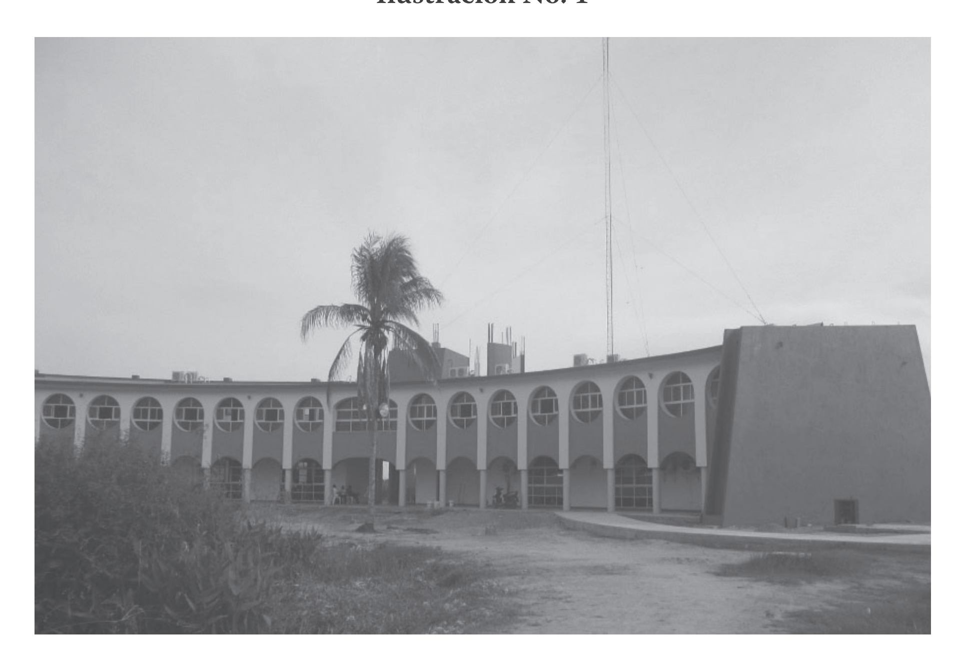
Cuadro No. 3
Familias lingüísticas indígenas en Tabasco

Familia	Agrupación	Variante	Auto denominación
Yuto náhuatl	Náhuatl	Mexicano	Mexicano (del oriente)
Maya	Chol, chontal y tzeltal	Chol del noreste, chol del sureste, chontal de Tabasco (norte, sureste, este, central)	Yoko t'’an
Mixe zoque	Ayapaneco	Ayapaneco	Numte oote

Fuente: Elaboración propia a partir de: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, “Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geoestadísticas”, *Diario Oficial* [México], 14 de enero de 2008, 61, https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf [consultado: 27/1/2019].

Ilustraciones

Ilustración No. 1



Fuente: Fotografía de Felipe Galán López. Fotografía de la Sede de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco, Unidad Villa Vicente Guerrero

Ilustración No. 2
Fotografía de la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco, sede Oxolotán



Fuente: Fotografía de Felipe Galán López.

Mapa No. 1
El estado de Tabasco



Fuente: Elaborado por Felipe Galán López.

Mapa No. 2
El estado de Tabasco y sus municipios

Fuente: Elaborado por Felipe Galán López.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Gobierno del Estado de Tabasco. "Ley de derechos y cultura indígena del Estado de Tabasco" (Tabasco: 2015). http://sic.gob.mx/ficha.php?table=marco_juridico&table_id=728 [consultado el: 28/01/2019].

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. *Anuario Estadístico de Tabasco*. México, D.F.: INEGI, 2010.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *México en cifras Tabasco*. https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=27 [consultado el: 01/04/2019].

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *Censos y conteos de población y vivienda 1895-2010*. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/ [consultado el: 15/11/2018].

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. "Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geoestadísticas". *Diario Oficial* [México]. 14 de enero de 2008. https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf [consultado el: 27/1/2019].

Universidad Intercultural del Estado de Tabasco: www.uiet.edu.mx [consultado el: 28/01/2019].

Fuentes secundarias

Aguilar Sánchez, Martín. "Formas de participación política- democrática o corporativización: el caso de Nacajuca, Tabasco". En *El multiculturalismo, una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. Editado por Pablo González Ulloa. México, D.F.: UNAM y Plaza y Valdés, 2004.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica y Universidad Veracruzana, 2007.

Brice Heath, Shirley. *La política del lenguaje en México, de la colonia a la nación*. México, D.F.: INI, 1986.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo, una civilización negada*. México, DF.: Grijalbo, 2005.

Castro Guzmán, Martín. *Política social y pueblos indígenas. Un análisis desde la participación y organización social*. México, D.F.: UNAH y PROMEP, 2006.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. "Políticas públicas para el desarrollo indígena con identidad". En *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, informe 2011*. México, D.F.: CDI-Gobierno Federal, 2012.

Curzio Gutiérrez, Leonardo. "Tabasco en el contexto nacional". En *Gobernabilidad, democracia y videopolítica en Tabasco: 1994-1999*. Editado por Leonardo Curzio Gutiérrez. México D.F.: Plaza y Valdés, 2000.

Del Val, José y Carlos Zolla. *Documentos fundamentales del indigenismo mexicano*. México, D.F.: UNAM, 2014.

Díaz Polanco, Héctor. "Derecho nacional y pueblos indios". En *La rebelión zapatista y la autonomía*. Editado por Héctor Díaz Polanco. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2003.

Dietz Gunther y Laura Mateos. "La divergencia cultural inicial de la interculturalidad mexicana: del indigenismo al zapatismo". En *Interculturalidad y educación en México*. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, 2011.

González Martínez, Joaquín. "Contenidos sociológicos y política indigenista en México, 1920-1980". *Revista Cuadernos de Trabajo* 1 (1997): 10-31.

Guzmán Castro, Juan Carlos. "Garridismo y madracismo en la cuna de la centralidad". En *Posgarridismo y centralización. Acercamientos al Tabasco del siglo XX*. Editado por Jesús Arturo Filigrana Rosique. Villahermosa, Tabasco, México: UJAT, Villahermosa, 2009.

Kirschner, Alan. *Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los camisas rojas*. México, D.F.: Secretaria de Educación Pública, 1976.

López Obrador, Andrés Manuel. "Tabasco y otras cosas". En *La mafia nos robó la presidencia*. México, D.F.: Grijalbo, 2007.

Pfeiler, Bárbara y Flor Canché. "Las políticas lingüísticas y el desplazamiento de las lenguas indígenas en la Sierra de Tabasco". En *Tabasco serrano, miradas plurales, Geografía, arqueología, historia, lingüística y turismo*. Editado por Mario Humberto Ruz. Villahermosa, Tabasco, México: UNAM y Gobierno del Estado de Tabasco, 2014.

Ruz, Mario Humberto. "La sierra: una memoria fragmentada", en *Tabasco serrano, miradas plurales. Geografía, arqueología, historia, lingüística y turismo*. Editado por Mario Humberto Ruz. Villahermosa, Tabasco, México: UNAM y Gobierno del Estado de Tabasco, 2014.

Uribe Iniesta, Rodolfo. *La transición entre el desarrollismo y la globalización, ensamblando Tabasco*. México, D.F.: UNAM, 2003.

ELECCIONES 2018 EN MÉXICO: ¿QUÉ LUGAR PARA LOS INDÍGENAS EN EL DEBATE POLÍTICO?

ÉLECTIONS 2018 AU MEXIQUE: QUELLE PLACE POUR LES INDIGÈNES DANS LE DÉBAT POLITIQUE?

Julio Zárate

LLSETI_EA 3706
Université Savoie Mont Blanc
julio.zarate@univ-smb.fr

RESUMEN

El presente artículo estudia la presencia y el tratamiento en la prensa de la campaña de María de Jesús Patricio "Marichuy", portavoz del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) como candidata independiente a las elecciones del 1 de julio de 2018 en México. Pese al interés que generó su propuesta, María de Jesús no obtuvo el mínimo de apoyo establecido por la ley electoral para presentarse a la elección, por lo que tuvo que renunciar a la campaña. Ante la exigencia de María de Jesús de un debate sobre los indígenas en México, se analizará también la difusión de una canción de apoyo para un partido político que pone en escena a un niño de origen indígena, lo que muestra un cierto oportunismo político que busca adjudicarse una imagen "multicultural". A partir de estos casos, se cuestionará cuál es el lugar de los indígenas en el debate político actual.

Palabras clave

Elecciones 2018 México, María de Jesús Patricio, indígenas, discriminación, prensa.

RÉSUMÉ

Cet article étudie la présence et le traitement dans la presse écrite de la campagne de María de Jesús Patricio «Marichuy», porte-parole du Concejo Indígena de Gobierno (CIG) en tant que candidate indépendante aux élections du 1 juillet 2018 au Mexique. Malgré l'intérêt que son projet a suscité, María de Jesús n'a pas eu le minimum des soutiens établis par la loi électorale pour se présenter à l'élection, raison pour laquelle elle a abandonné la campagne. Face à l'exigence de María de Jesús d'un débat sur les indigènes au Mexique, on analysera également la diffusion d'une chanson de soutien à un parti politique mettant en scène un enfant d'origine indigène, ce qui montre un certain opportunisme politique visant à revendiquer une image «multiculturelle». Ces cas permettront de s'interroger sur la place des indigènes dans le débat politique actuel.

Mots-clés

Élections 2018 Mexique, María de Jesús Patricio, Indigènes, discrimination, presse.

INTRODUCCIÓN

La intención de María de Jesús Patricio, "Marichuy", de presentarse a la elección presidencial del primero de julio de 2018 sacudió, al menos durante algunos meses, al país y al *establishment* político mexicano. Esta mujer nahua que practica la medicina tradicional fue elegida el 28 de mayo de 2017 como la portavoz del Concejo Indígena de Gobierno[1], designado para representar a las comunidades indígenas y pueblos originarios de varias regiones del país. Cuando formalizó su propuesta al registrarse ante el Instituto Nacional Electoral (INE) como aspirante a candidata independiente por la presidencia del país, el 8 de octubre del 2017, María de Jesús despertó el interés de un sector la sociedad con la promesa de poner los derechos indígenas en el centro del debate político. No obstante, uno de los criterios establecidos por la Ley electoral mexicana para figurar como candidato independiente en la boleta electoral del 1 de julio consistió en contar con al menos 1% del apoyo (866.593 firmas) de la lista nacional de electores[2]. Siendo el 19 de febrero del 2018 la fecha límite para obtener las firmas[3], la aspirante a candidata, al no cumplir con dicho criterio, tuvo que renunciar a la campaña, pero no a su movimiento para dar voz y visibilidad a las comunidades indígenas[4].

1 Durante el V Congreso Nacional Indígena (CNI), realizado en diciembre de 2016, se había previsto la constitución de un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) "[…] cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente", Fredy Martín Pérez, "Anunciará EZLN candidata el 1 de enero", *El Universal*, 29 de diciembre de 2016, http://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/politica/2016/12/29/anunciara-ezln-candidata-el-1-de-enero [consultado el: 15/05/2018].

2 El Anexo 1 de la convocatoria a ciudadanos con interés de postularse como candidatos independientes, disponible en el sitio web del INE, establece lo siguiente: "El artículo 371 numeral 1 de la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales (LGIPE) establece que para obtener el registro de candidatura independiente para la Presidencia de la República, la cédula de respaldo deberá contener cuando menos la firma de una cantidad de ciudadanos equivalente al 1% de la lista nominal de electores con corte al 31 de agosto del año previo al de la elección [866.593 firmas] y estar integrada por electores de por lo menos diecisiete entidades federativas, que sumen cuando menos el 1% de ciudadanos que figuren en la lista nominal de electores en cada una de ellas". El Anexo incluye una tabla con los porcentajes equivalentes para el país y por cada uno de los 32 estados. En: http://www.ine.mx/wp-content/uploads/2017/09/DEPPP-CI-A1-Porcentajes.pdf [consultado el: 30/05/2018].

3 Los aspirantes a candidatos independientes enfrentaron varios problemas para reunir las firmas, como el mal funcionamiento de la aplicación establecida por el INE para hacer los registros de las mismas. Cabe señalar que, entre las múltiples denuncias hechas a lo largo de la precampaña de los candidatos independientes, se señaló que los requisitos eran mayores que los exigidos a los partidos políticos. Por ejemplo, el sitio web del INE estipula en el requisito C., que para que un partido político obtenga reconocimiento legal: "El número de sus afiliados no puede ser menor al 0,26% del Padrón Electoral de la elección federal anterior." En: http://portalanterior.ine.mx/archivos3/portal/historico/contenido/Sistema_Politico_Electoral_Mexicano/ [consultado el: 15/05/2018]. Si se tiene en cuenta que el 1% equivale a 866.593 firmas, el 0,26% representa apenas 225.314 firmas.

4 La fecha límite prevista en la convocatoria del INE para recabar las firmas de apoyo ciudadano fue inicialmente el 6 de febrero de 2018 para los aspirantes a la Presidencia. No obstante, dadas las múltiples dificultades, el INE decidió prolongar la fecha hasta el 19 de febrero. Según el reporte final, aprobado por el Consejo General del INE (INE/CG269/2018), emitido el 23 de marzo, la aspirante María de Jesús Patricio Martínez obtuvo 281.945 apoyos, de los cuales, 13.992 representaron algún tipo de irregularidades (duplicación, no figura en lista nominal, baja, datos no encontrados o apoyos con inconsistencias). El porcentaje total de apoyos válidos obtenidos fue de 30,92% de los apoyos necesarios. En: http://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/95280/CGex201803-23-dp-unico.pdf [consultado el: 15/05/2018].

El tratamiento de la información en torno a la candidatura de María de Jesús Patricio en la prensa nacional e internacional, así como su relación con los otros candidatos con el fin de establecer si fue confrontada con algún tipo de discriminación durante su campaña, representan la parte esencial del presente artículo. Con respecto a la relación con los otros contendientes por la presidencia, primero se comparará a María de Jesús con los otros candidatos, ya sean independientes o ligados a algún partido; y luego se estudiará su papel como representante de la izquierda frente al candidato de la coalición "Juntos Haremos Historia" (Morena-PT-PES), Andrés Manuel López Obrador, quien fue el vencedor de la elección presidencial.

Frente a la exigencia de un debate sobre la situación de los indígenas, se estudiará también el *spot* de Yuawi López, que reveló un cierto oportunismo de un partido político que buscó ofrecer de sí una imagen "multicultural". Se trata de un *spot* de campaña en el que este niño de origen indígena canta una canción en apoyo al partido Movimiento Ciudadano. Ambos casos nos permiten cuestionar y tratar de definir cuál fue el papel de los indígenas durante el último proceso de elecciones presidenciales en México.

LA PRESENCIA DE MARÍA DE JESÚS PATRICIO EN LA PRENSA

Por cuestiones de carácter práctico, se privilegió la versión en línea de las fuentes de prensa estudiadas, ya que fue más plausible controlar las notas publicadas sobre la candidatura de María de Jesús. Se evitó toda referencia a la candidata en las redes sociales dada la dificultad para clasificar y controlar los contenidos difundidos, y por considerarse que en muchas ocasiones carecen de seriedad, dada la abundancia de *fakenews*, burlas o comentarios racistas. Las fuentes elegidas para el estudio son el semanario mexicano de análisis político *Proceso* y los diarios *El Universal*, de México y *El País*, de España, cuya presencia se justifica al ofrecer un ejemplo de cómo se percibió la candidatura desde el extranjero. La decisión de comparar un diario de circulación nacional con el semanario *Proceso* y no con otro diario similar responde al interés por mostrar dos enfoques informativos distintos.

Para determinar el periodo analizado, en total 18 meses, se tomó como referencia la primera mención hecha en torno a la idea de postular a una candidata de origen indígena a la elección presidencial. El anuncio lo hicieron miembros del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), durante el V Congreso Indígena, realizado en octubre de 2016 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El periodo de análisis concluye la primera semana de mayo, después de las jornadas del Conversatorio "Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?", organizado por el CNI y el EZLN, que duró del 15 al 25 de abril de 2018 y tuvo lugar en San Cristóbal. En ambos casos, el epicentro del movimiento indígena se concentró en el sur del país, en Chiapas[5].

---

5 Como ejemplo, se mencionan a continuación los encabezados de la primera y la última nota de las tres fuentes estudiadas. En *El País*: a) "Los zapatistas se presentarán a las elecciones" (15/10/2016) y b) "El movimiento indígena se resiste a abandonar el debate político mexicano" (22/04/2018). En *Proceso*: a) "El EZLN da un giro y apuesta por la vía electoral; postulará a una mujer indígena en 2018" (14/10/2016) y b) "El CNI no buscará ninguna alianza política… el proceso electoral 'es un gran cochinero', dice 'Marichuy'" (02/05/2018). En *El Universal*: a) "EZLN inaugura congreso con los pueblos originarios" (12/10/2016), b) "EZLN buscará postular a indígena como candidata presidencial" (14/10/2016) y c) "No podemos dejar de lado la situación de dolor que vive el país: 'Marichuy'" (05/05/2018).

Cuadro No. 1
Período de Análisis

Octubre de 2016	**Octubre de 2017**	**19 de febrero de 2018**	**15-25 de abril de 2018**	**5 de mayo de 2018**
V Congreso Indígena, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.	Registro de la candidatura de Marichuy ante el INE.	Cierre del plazo para reunir las firmas.	Jornadas "Prohibido pensar". San Cristóbal de las Casas, Chiapas.	Últimas notas registradas.

Fuente: *El País*, *Proceso*, *El Universal*.

Para el periodo establecido se identificaron en línea, en *El País*, 24 notas de prensa y artículos de opinión relacionados con Marichuy; *Proceso* publicó 43 notas y en *El Universal* se registraron 118 notas. La primera diferencia es cuantitativa y responde al interés de la prensa mexicana por el día a día del tema electoral; en cambio, *El País* privilegió momentos concretos de la campaña de María de Jesús.

El grueso de la información en las tres fuentes analizadas se concentra entre el registro de la candidatura, en octubre del 2017 y el cierre del plazo para reunir las firmas, en febrero del 2018, es decir 5 meses. En este periodo *El País* publicó 15 de las 24 notas totales; *Proceso* publicó 31 de las 43 notas; y *El Universal*, 71 de sus 118 notas. No obstante, por el interés que despertó la propuesta inicial y por las perspectivas que creó el movimiento, fue necesario incluir el periodo previo y los meses posteriores hasta el mes de mayo, cuando el volumen de la información disminuyó considerablemente.

MARÍA DE JESÚS PATRICIO, ¿UNA CANDIDATA A LA PRESIDENCIA?

Durante la campaña, María de Jesús fue asociada a otros contendientes según dos criterios: como aspirante a obtener la candidatura por la vía independiente y como representante de la izquierda. No obstante, en todo momento subrayó las diferencias entre ella y los otros, pues la iniciativa de participar en la contienda no fue "con el objetivo de tener un espacio allá en los Pinos [la Residencia del Presidente de México], sino para colocar de nueva cuenta en el centro del debate nacional la problemática indígena"[6]. María de Jesús se sirvió del interés mediático de la campaña para denunciar la situación indígena y al mismo tiempo, a través de su recorrido, incitar al diálogo entre las diferentes comunidades indígenas dispersas por el país[7]. Una vez

---

6 Jaime Luis Brito, "Nuestra lucha es desde abajo y más allá de 2018 ante inminente represión y despojo: Marichuy a morelenses", *Proceso*, 21 de noviembre de 2017, **https://www.proceso.com.mx/512048/nuestra-lucha-alla-2018-ante-inminente-represion-despojo-marichuy-a-morelenses** [consultado el: 15/05/2018].

7 Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, y teniendo como referente los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, se estima que "la población indígena total en hogares indígenas en México", en 2015, fue de 12,025,947 personas, es decir un 10,1% de la población total del país. Asimismo, las entidades con una mayor población indígena se encuentran en el centro y en el sur del país, siendo los más poblados Oaxaca y Chiapas, con 1 millón 734 mil y 1 millón 706 mil habitantes, respectivamente. Otras entidades que superan el millón de habitantes de origen indígena son el Estado de México, Puebla, Veracruz y Yucatán. Véase en: **https://www.gob.mx/cdi/ar-**

pasado el plazo de las firmas, la asociación civil "Llegó la hora del florecimiento de los pueblos", que la apoyó en su registro, y el EZLN, lamentaron no haber obtenido el apoyo para que Marichuy fuera candidata porque esto implicó una pérdida de visibilidad.

En un documento titulado "Convocatoria al siguiente paso en la lucha", del cual *Proceso* publicó fragmentos, el movimiento reconoció que tener las firmas suficientes "nos hubiera permitido aprovechar ese espacio para seguir visibilizando a los pueblos originarios, sus dolores y luchas [...], y para promover la organización, la autogestión, la resistencia y la rebeldía"[8]. No obstante, como María de Jesús lo aclaró en diversas ocasiones a lo largo de su campaña, su propuesta no terminó con la búsqueda de firmas ni tampoco el 1 de julio del 2018, ya que además de atraer la atención sobre el abandono de las comunidades indígenas, se buscaba la organización de un poder colectivo:

> queremos que haya una organización desde abajo, desde las comunidades, que seamos nosotras mismas quienes nos demos la mano y que juntas busquemos cómo le vamos a hacer para resolver nuestros propios problemas, entonces esta propuesta es colectiva, es de todos los pueblos, y este concejo indígena es el que estaría obedeciendo al pueblo organizado[9].

Dicha postura representó quizá una de las principales dificultades, la de explicar sus diferencias de los otros candidatos y partidos, porque el Concejo Indígena no buscaba constituirse como partido y María de Jesús promovía un ejercicio colectivo del poder. Pese a subrayar este punto, una de las formas de identificarla en el escenario político fue al asociarla con otros candidatos bajo la etiqueta de "los independientes".

LOS INDEPENDIENTES

Los candidatos "independientes" más relevantes de la contienda fueron en su mayoría políticos de carrera[10] que optaron por esta vía como alternativa a la negativa de sus propios partidos a postularlos. Es el caso de Margarita Zavala (ex militante del Partido Acción Nacional (PAN), esposa del expresidente Felipe Calderón); de Jaime Rodríguez Calderón, "el Bronco" (ex militante del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y gobernador con licencia, ganó en Nuevo

---

ticulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es [consultado el: 22/10/2018].

8 Rosalía Vergara, "Replegada, Marichuy espera el análisis del Congreso Nacional Indígena", *Proceso*, 03 de abril de 2018, https://www.proceso.com.mx/528282/replegada-marichuy-espera-el-analisis-del-congreso-nacional-indigena [consultado el: 15/05/2018].

9 Pedro Zamora Briseño, "'Si no nos damos la mano, nuestras comunidades van a desaparecer': Marichuy", *Proceso*, 1 de diciembre de 2017, https://www.proceso.com.mx/513356/nos-damos-la-mano-nuestras-comunidades-van-a-desaparecer-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

10 Como excepción se puede mencionar al periodista Pedro Ferriz de Con, quien disputó a María de Jesús Patricio la cuarta posición durante el periodo para reunir las firmas, aunque no obtuvo la candidatura. Otro caso es el de Emilio Álvarez Icaza, quien creó la plataforma ciudadana Ahora, con el fin de presentarse como candidato independiente. No obstante, en octubre del 2017 renunció a participar por considerar que el esquema para obtener las candidaturas independientes favorecería a los partidos tradicionales y era una nueva forma de satisfacer los intereses personales de algunos políticos profesionales. A finales de marzo, Icaza decidió apoyar la coalición Por México Al Frente, que apoyó al panista Ricardo Anaya.

León por la vía independiente) y de Armando Ríos Piter, senador con licencia del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Cuadro No. 2
Presencia del término "independientes" en los encabezados de la prensa

Fuente	"Independientes" en encabezados	Otras ocurrencias
El País	5/24	-candidatura independiente (1) -candidatos independientes (1)
Proceso	1/43	-sin ocurrencias
El Universal	5/118	-aspirantes independientes (1) -aspirantes a candidaturas (1) -candidatos sin partido (1) -candidata independiente indígena Marichuy (1)

Fuente: *El País*, *Proceso*, *El Universal*.

Estos "independientes"[11] gozaron de una plataforma de apoyo relacionada con sus antiguos partidos, lo que les dio mayor visibilidad y les permitió cubrir más terreno. De los 48 registrados para obtener una candidatura, sólo ellos tres reunieron las firmas; sin embargo, tras confirmarse una serie de irregularidades, el INE sólo validó la candidatura de Margarita Zavala[12]. Para añadir a la polémica, el Tribunal Electoral decidió también incluir al "Bronco". Los escándalos de falsificación de firmas afectaron la imagen de este proceso de apertura a la sociedad. Frente a los políticos profesionales que usaron viejas prácticas partidistas, sólo Marichuy conservó una imagen positiva; no falsificó firmas y no obtuvo el registro, lo que llevó al subcomandante Galeano[13] a criticar el sistema electoral, que "premia la ilegalidad con candidaturas como las de Jaime Rodríguez 'El Bronco' y Margarita Zavala, quienes aun con las firmas falsas acumuladas, les concedieron el registro"[14].

11 De los 24 encabezados de *El País*, el término "Independientes" aparece 5 veces. "Candidaturas independientes", una ocasión y "candidatos independientes", una ocasión, que excluye a Marichuy. En *Proceso*, sólo 1 de los 43 encabezados incluye este término. Es la nota del 24 de octubre de 2017: "Denuncian presunto sabotaje para impedir el registro de Marichuy como candidata independiente" (el subrayado es nuestro). En *El Universal*, el término aparece en cinco ocasiones; "Ley independiente", en una ocasión. Los términos "aspirantes independientes", "aspirantes a candidaturas", "candidatos", "candidatos sin partido", en una ocasión. Para referirse en concreto a Marichuy también destacan los términos "candidata independiente", el 27 de mayo de 2017 y "candidata independiente indígena Marichuy", el 10 de octubre de 2017.

12 El INE confirmó su candidatura para participar en la elección presidencial por la vía independiente el 23 de marzo del 2018; no obstante, Margarita Zavala renunció a la candidatura el 16 de mayo sin precisar sus motivos ni aclarar si declinaba en favor de otro candidato.

13 Subcomandante Galeano es el nombre que adoptó el subcomandante Marcos a partir de mayo de 2014, mediante un comunicado titulado "Entre la luz y la sombra", publicado en el sitio web Enlace Zapatista: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/ [consultado el: 19/01/2019].

14 Isaín Mandujano, "'Los que violaron todas las leyes quedaron': EZLN", *Proceso*, 16 de abril de 2018, https://www.proceso.com.mx/530218/los-que-violaron-todas-las-leyes-quedaron-ezln [consultado el: 15/05/2018].

De manera general, no hubo ataques entre los "independientes" porque no se trató de una lucha por un solo puesto, sino de una carrera común plagada de dificultades, como la polémica en torno al funcionamiento de la aplicación propuesta para recabar las firmas[15], al demostrarse que se trataba de un recurso antidemocrático y discriminatorio. María de Jesús fue quien tuvo más problemas para la captura de firmas en pueblos y comunidades indígenas, por carecer de la tecnología adecuada para realizar el registro. La candidata denunció que se necesitaba un teléfono con un precio por encima de la media y una amplia red de acceso a internet; la captura de la información tomaba demasiado tiempo o la aplicación simplemente no funcionó: "Con estas medidas 'clasistas, racistas y excluyentes', dijo, se dan cuenta 'que este sistema electoral no está hecho para que seamos los pueblos de abajo los que gobernemos y que las leyes e instituciones del Estado están hechas para los de arriba'"[16]. Para acallar las denuncias, el INE autorizó el plazo hasta el 19 de febrero de 2018, y permitió reunir firmas en papel en 245 municipios marginales del país, la mayoría indígenas, elegidos, según el equipo de Marichuy, de manera discrecional y azarosa.

Más allá de las dificultades del sistema, ningún candidato atacó o criticó abiertamente a María de Jesús Patricio con respecto a su origen. Antes, fue el subcomandante Galeano quien provocó una polémica al llamar "la Calderona" a Margarita Zavala, en referencia a su marido:

> A usted que lee esto, ¿le molestaría ver y escuchar un debate entre la Calderona de arriba, con sus ropas 'típicas' de marcas exclusivas, y una mujer de abajo, indígena de sangre, cultura, lengua e historia? ¿Le interesaría más escuchar lo que prometa la Calderona o lo que proponga la indígena? ¿No querría asomarse a ese choque entre dos mundos[17]?

Para el subcomandante, la otra mujer en la contienda representó el extremo opuesto de la candidatura de María de Jesús y si bien, en un primer momento buscó resaltar el contraste entre ambas contendientes, tras la polémica generada con respecto a la condición social de ambas candidatas, evitó lanzar nuevas críticas.

La intención de autorizar las candidaturas independientes era abrir a la sociedad una nueva vía de participación; sin embargo, en la práctica fueron los políticos profesionales quienes más se beneficiaron del sistema, aunque también revelaron sus carencias. La imagen del candidato independiente perdió valor ante la opinión pública al verse el sistema plagado de irregularidades y al demostrar que un candidato sin vínculos con un partido tenía pocas posibilidades

---

15 Según un video oficial del INE, la aplicación fue diseñada para remplazar el método tradicional para reunir firmas en papel, para darle mayor seguridad y certeza. Véase en: http://www.ine.mx/candidaturasindependientes/ [consultado el: 01/06/2018]. A partir de octubre del 2017, los propios aspirantes y/o los auxiliares encargados de realizar el proceso, pudieron recabar el apoyo ciudadano de manera presencial solamente a través de la aplicación. El video del INE subrayó que sólo era posible dar un apoyo a un candidato. Sobre las irregularidades en torno a la aplicación, véase: Leslye Gómez, "Dudas en empresa que hizo app a INE", *El Universal*, 19 de febrero de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/dudas-en-empresa-que-hizo-app-ine.

16 Isaín Mandujano, "Marichuy denuncia fallas en sistema del INE para recolectar firmas vía teléfono celular", *Proceso*, 18 de octubre de 2017, https://www.proceso.com.mx/507976/marichuy-denuncia-fallas-en-sistema-del-ine-recolectar-firmas-via-telefono-celular [consultado el: 15/05/2018].

17 Isaín Mandujano, "Sugiere EZLN posibilidad de un debate entre la candidata indígena y 'la Calderona'", *Proceso*, 21 de octubre de 2016, https://www.proceso.com.mx/459723/sugiere-ezln-posibilidad-debate-la-candidata-indigena-la-calderona [consultado el: 15/05/2018].

de obtener un lugar. Por su parte, pese a las críticas que hizo del sistema, Marichuy aceptó el resultado y prefirió optar por otra vía para dar voz a los pueblos originarios.

UNA CANDIDATA DE IZQUIERDA

La intención del EZLN de postular a una mujer indígena como candidata a la presidencia significó para muchos el riesgo de dividir aún más a la ya dividida izquierda. El periodista de *Proceso*, Álvaro Delgado, vio en la candidatura una maniobra de carácter político del subcomandante Galeano contra López Obrador. Para Delgado, la actitud de Galeano le restó seriedad a la propuesta, aunque precisó: "[…] no está mal que haya una candidatura indígena, pero va a traer capucha [la candidata]. Quiero ver si efectivamente se va a dirigir a las instituciones y si va exigir condiciones de equidad"[18].

El escepticismo surgió en torno a si se trataba de una propuesta seria o de una forma de intervenir en el proceso electoral[19]. Ante la polémica, Galeano aclaró que el EZLN no se convertiría en partido político y que la candidata sería elegida a partir de un Concejo Indígena de Gobierno, del cual sería vocera y representante. Pese a esto, la candidatura de Marichuy fue indisociable del grupo armado, pues se habló de "candidata zapatista"[20] y no de la portavoz de las comunidades indígenas. Cabe señalar que María de Jesús no tomó distancia del EZLN, en cambio, en varias ocasiones agradeció el apoyo del movimiento zapatista en la organización y defensa de las comunidades indígenas. Sólo a partir de su elección como portavoz del CIG, la prensa comenzó a referirse a ella por su nombre o empleando el término mediante el cual se le reconocería: "Marichuy"[21].

---

18 Pedro Matías, "Candidatura indígena del EZLN en 2018 minaría a AMLO, considera Álvaro Delgado", *Proceso*, 26 de octubre de 2016, https://www.proceso.com.mx/460223/candidatura-indigena-del-ezln-en-2018-minaria-a-amlo-considera-alvaro-delgado [consultado el: 15/05/2018].

19 Cabe señalar que el EZLN impulsó en 2006 la iniciativa conocida como "La Otra Campaña", con el fin de recorrer el país para escuchar y organizar a las clases desfavorecidas; la iniciativa mantenía una postura crítica hacia el sistema político tradicional.

20 El primer encabezado de *El País* señala que "Los zapatistas" (15/10/2016) se presentarán a las elecciones; luego menciona que el "zapatismo" (30/05/2017) impulsa a los indígenas a las elecciones. En *Proceso*, las siglas del EZLN aparecen en ocho ocasiones. En los primeros cinco encabezados, antes de elegir a la candidata, el EZLN aparece asociado a los términos siguientes: "candidata indígena" (2), "candidatura indígena" (1), "candidata presidencial" (1) y "mujer indígena" (1). Una mención del EZLN (01/01/2018) por el aniversario del levantamiento armado y dos más del fin del plazo para reunir las firmas. Sólo en la última ocurrencia se menciona al subcomandante Galeano (20/04/2018). En las primeras 25 notas registradas de *El Universal*, del 12/10/2016 al 17/09/2017 el EZLN es mencionado 12 veces. En lugar del EZLN, tres notas mencionan al "Subcomandante Galeano" (1), los "Zapatistas" (1) ó la "propuesta zapatista" (1), que se asocia a la fórmula "candidata indígena" (1). En los otros casos, EZLN aparece acompaña términos como "candidata presidencial" (1), "candidata", "mujer" (1), "candidata presidencial" (1), "candidata presidencial indígena" (1), "candidata indígena presidencial" (1), "candidatura presidencial del EZLN" (1) y "Concejo indígena elige a candidata independiente" (1). A partir de la nota 26 (08/10/2017) y hasta la 95 (19/02/2018) hay siete menciones esporádicas: "candidata zapatista Marichuy" (13/10/2017), "aspirante zapatista" (14/10/2017), "candidata zapatista" (06/11/2017), "EZLN + María de Jesús" (29/11/2017), "EZLN + compañera Marichuy" (01/01/2018), "Zapatistas + Marichuy" (02/01/2018) y "lucha zapatista + Marichuy" (24/01/2018). Después del 19 de febrero de 2018, se menciona al "EZLN" (3 ocurrencias) y a "Galeano" (1).

21 El primer encabezado de *Proceso* en el que se menciona su nombre es del 17 de junio de 2017, poco después de su elección: "María de Jesús Patricio, una candidatura indígena"; *El Universal*, en dos notas

Cuadro No. 3
Presencia del EZLN en los encabezados de la prensa

Fuente	EZLN en encabezados	EZLN asociado a la campaña de Marichuy	Otras ocurrencias
El País	-sin ocurrencias	-sin ocurrencias	-Los zapatistas (1) -El zapatismo (1)
Proceso	8/43	-candidata indígena (2) -candidatura indígena (1) -candidata presidencial (1) -mujer indígena (1)	-subcomandante Galeano (1)
El Universal	17/118	-candidata presidencial (2) -candidata (4) -mujer (1) -Marichuy + candidata (2) -candidatura presidencial del EZLN (1) -María de Jesús (1) -compañera Marichuy (1)	-subcomandante Galeano (1) -Galeano (1) -zapatistas (2) -propuesta zapatista + candidata indígena (1) -candidata zapatista Marichuy (1) -candidata zapatista (1) -aspirante zapatista (1) -lucha zapatista (1)

Fuente: *El País*, *Proceso*, *El Universal*.

Frente al escepticismo de algunos, la propuesta de María de Jesús generó entusiasmo en diversos sectores de la sociedad: estudiantes, sindicatos, autoridades políticas y religiosas[22], artistas e intelectuales. Entre los más comprometidos destacó el apoyo del escritor Juan Villoro, quien publicó una serie de crónicas sobre María de Jesús en diversos medios nacionales e internacionales, entre los cuales figuran dos de las fuentes, *Proceso* y *El País*, utilizadas para el presente estudio[23].

Por su parte, Andrés Manuel López Obrador criticó al subcomandante Galeano por su repentino interés en postular a una candidata y aseguró que al hacerlo le hacía el juego a "la mafia

distintas del 28 de mayo de 2017, habla de "Marichuy" y de "María de Jesús Patricio". *El País* habló de "Marichuy Patricio, la candidata indígena" el 9 de noviembre de 2017, un mes después del registro como aspirante a candidata.

22 *Proceso* destacó el apoyo del Sindicato Mexicano de Electricistas: "El SME anuncia que se suma a la campaña de Marichuy" (28/11/2017); *El Universal* señaló el apoyo del obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Felipe Arizmendi: "Aplaude obispo Arizmendi a 'Marichuy' como candidata del EZLN" (11/06/2017), el de políticos de renombre: "Cuauhtémoc Cárdenas pide firmas en apoyo a Marichuy" (28/11/2017) y el de los estudiantes: "La generación que no vivió al EZLN apoya a María de Jesús" (29/11/2017). *Proceso* destacó el llamado de la escritora Elena Poniatowska a Andrés Manuel López Obrador a votar por María de Jesús: "Poniatowska pide a AMLO que vote por Marichuy" (05/11/2017). *El Universal* publicó una nota similar al día siguiente.

23 Juan Villoro publicó en *El País*, en su columna "Nada escrito": "Una indígena a la presidencia" (22/10/2016) y "El sonido del mundo" (11/03/2017). También figuró en este diario una entrevista al escritor sobre el fracaso de Marichuy: "La esperanza en México está en bancarrota" (08/04/2018), previo a su participación en las Jornadas del Programa "Prohibido Pensar", del 15 al 25 de abril de 2018. En *Proceso*, Villoro publicó la crónica "Marichuy, una vocera surgida de la tierra" (11/11/2017).

del poder", representada por sus opositores. Pese a esto, sus diferendos con el líder del EZLN no afectaron a María de Jesús, a quien el candidato prefirió ignorar antes que arriesgarse a ser tildado de misógino o racista si recurría a una guerra como la que emplearon otros candidatos para atacarse entre sí.

Cuando fue evidente que María de Jesús no reuniría las firmas, varios analistas lamentaron la ausencia de un representante de la izquierda en la boleta electoral[24]. Por su actitud durante la campaña, María de Jesús se convirtió en un ejemplo de honestidad, tan necesario para dar credibilidad al sistema político mexicano. López Obrador buscó esta credibilidad una vez que Marichuy quedó fuera de la contienda, al pedir que se le incluyera en la boleta electoral: "Hay otros que no pudieron reunir las firmas, sobre todo, la señora 'Marichuy' que representa a las mujeres indígenas, deberían de considerar eso y que no se excluya a nadie"[25]. Por el tono deferente que utilizó, al dar a entender que el papel de María de Jesús se reducía a representar "a las mujeres indígenas", López Obrador apareció seguro de su ventaja, por lo que ni siquiera temió la presencia de otro candidato de "izquierda" capaz de restarle votos. Al final, incluso hizo suya la legitimidad de los independientes, al afirmar: "nada más hay una candidatura verdaderamente independiente, es la nuestra"[26].

Es evidente que López Obrador buscó un acercamiento con Marichuy para dar mayor legitimidad a su coalición. Incluso el padre Alejandro Solalinde estuvo dispuesto a servir de intermediario entre ambos; no obstante, Marichuy descartó cualquier alianza: "ni el CIG ni nuestra vocera buscarán ni aceptarán ninguna alianza con ningún partido político o candidato, ni llamarán a votar o a la abstención, [...]. Voten o no voten, organícense"[27]. Para ella, la elección resultó ser una competencia que se puede ganar "con trampa, dinero y poder" por lo que descartó continuar por esa vía. Su toma de distancia deslegitimó una campaña en la que poco se debatió sobre la situación de los indígenas, salvo en los discursos y encuentros que ella misma sostuvo durante su gira por el país. También puso en evidencia lo poco que compartía con los otros candidatos:

> –¿Qué opina de los otros candidatos que están en precampaña?, se le pregunta.
> –No, pues no. No opino nada, responde, entre risas.
> –¿Ni de los independientes ni de los partidos?, se le insiste.

---

24 El crítico literario, Christopher Domínguez publicó el 22 de diciembre de 2017 en *El Universal* el artículo "¿Boleta sin la izquierda?", donde criticó la alianza de López Obrador con el Partido Encuentro Social. Véase: http://www.eluniversal.com.mx/columna/christopher-dominguez-m/nacion/boleta-sin-la-izquierda [consultado el: 15/05/2018].

25 Misael Zavala, "'El Bronco', una mancha más al tigre: AMLO; pide darle oportunidad a 'Marichuy'", *El Universal*, 10 de abril de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/el-bronco-una-mancha-mas-al-tigre-amlo-pide-darle-oportunidad-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

26 Zavala, "'El Bronco', una mancha más al tigre", *El Universal*.

27 Isaín Mandujano, "El CNI no buscará ninguna alianza política... el proceso electoral 'es un gran cochinero', dice 'Marichuy'", *Proceso*, 2 de mayo de 2018, https://www.proceso.com.mx/532535/el-cni-no-buscara-ninguna-alianza-politica-el-proceso-electoral-es-un-gran-cochinero-dice-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

–No, pues, no hay mucho que opinar. Nosotros estamos claros en lo que nos hemos planteado. Y bueno, a mí me ponen como vocera y, pues, no vamos queriendo quedar allá, queremos construir[28].

Para Marichuy, lo que distinguió al CIG de los partidos y de los otros candidatos fue que a éste lo integraron representantes de varios pueblos que participaron en el Congreso Nacional Indígena, era el colectivo y no una persona quien decidía. Quizá fue ésta una de las razones por las que ningún candidato la consideró como una amenaza. En las fuentes estudiadas, la única mención que hacen de ella los otros candidatos fue a través de los *tuits* de solidaridad que le enviaron tras su accidente automovilístico en Baja California Sur[29].

Al final, el interés mediático en la campaña de Marichuy se concentró más en ver si alcanzaba las firmas y si apoyaba o no a Andrés Manuel López Obrador, que en la situación de los indígenas. Una vez que María de Jesús se alejó del proceso, el foco mediático se concentró en el cierre de las campañas electorales y no en los temas que ella quiso convertir en parte de la agenda de los candidatos. No obstante, como lo precisó a lo largo de su gira, el proyecto que ella encabezó, que buscaba la organización de los más desfavorecidos y el encuentro de las diversas comunidades indígenas del país, va más allá de la elección presidencial.

Durante las Jornadas de abril, el subcomandante Galeano sentenció: “La verdad es que no hay lugar para Marichuy, no hay lugar para los pueblos originarios”[30]. Como candidata, María de Jesús se dirigió y escuchó más a los indígenas y a los ciudadanos que a los otros contendientes. Su candidatura mostró las debilidades del sistema, como factor que legitima a los partidos políticos y afecta a quienes optan por la vía independiente. Se puede decir que María de Jesús no tuvo interlocutores políticos sino ciudadanos, a quienes escuchó con miras a desarrollar un proyecto más amplio, distinto del espectáculo grotesco de la elección. Los políticos, en cambio, vieron en su proyecto el potencial del voto indígena, y trataron de capitalizarlo.

TENER VOZ, ¿PARA QUÉ?

La indiferencia de la mayoría de los candidatos fue quizá una forma de mostrar que no había lugar para María de Jesús Patricio, ya que ni siquiera fue necesario iniciar una guerra sucia en su contra. Al deslindarse del proceso electoral, la excandidata insistió en que la respuesta a la indiferencia política sería la resistencia organizada. Pasado el plazo para reunir las firmas, María de Jesús perdió su individualidad para volver al colectivo que la había postulado. Dejó de ser Marichuy “la candidata indígena”[31] en los encabezados para ser de nuevo la vocera del CIG, asociada al EZLN.

28 Rosalía Vergara, “‘El poder real debe tomarlo el pueblo y que el gobierno obedezca’: Marichuy”, *Proceso*, 18 de enero de 2018, https://www.proceso.com.mx/517649/el-poder-real-debe-tomarlo-el-pueblo-y-que-el-gobierno-obedezca-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

29 Véase: “Políticos lamentan accidente de caravana de Marichuy”, *El Universal*, 14 de febrero de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/politicos-lamentan-accidente-de-caravana-de-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

30 Mandujano, “Los que violaron todas las leyes quedaron”, *Proceso*.

31 El término “indígena” aparece en los encabezados de las tres fuentes consultadas. En *El País*, aparece 6 veces. En *Proceso*, aparece 9 veces. En proporción, *El Universal* empleó menos el término “indígena” en los titulares, pues sólo figura en 13 de los 118 encabezados estudiados.

Cuadro No. 4
Presencia del término "indígena" en los encabezados de la prensa

Fuente	"Indígena" en encabezados	Como adjetivo	Como sustantivo
El País	6/24	-candidata indígena (2) -aspirante indígena (1) -movimiento indígena (1)	-una indígena (1) -los indígenas (1)
Proceso	9/43	-candidata indígena (2) -candidatura indígena (2) -pueblos indígenas (2) -mujer indígena (1)	-indígenas (1) -Congreso Nacional Indígena (1)
El Universal	14/118	-candidata indígena (1) -pueblos indígenas (1) -candidata indígena presidencial (1) -candidata presidencial indígena (1) -candidata independiente indígena (1) -mujeres indígenas (1) -líderes indígenas/vocera indígena (1)	-una indígena (1) -indígenas (1) -Congreso Nacional Indígena (1) -Consejo Indígena (2)

Fuente: *El País*, *Proceso*, *El Universal*.

¿Se puede considerar que el término "indígena" o la asociación con el EZLN fueron perjudiciales a ojos de la ciudadanía? El interés y la originalidad de su propuesta residieron en su origen y en el alcance del proyecto. A lo largo de su campaña, ella estableció una lógica de representación binaria (los de abajo/los de arriba, ricos/pobres) que le permitió distinguirse del poder tradicional y dirigirse a los más desfavorecidos: "Nosotros no buscamos revolvernos con la clase política, porque no somos iguales, los pueblos de abajo no cabemos en su juego"[32].

María de Jesús buscó distanciarse de la clase política al insistir en que, al ser todos iguales y perseguir los mismos intereses, nadie se interesaría por los pobres. Afirmó que en las poblaciones que visitó encontró "lo mismo que en otros lugares: desprecio a los indígenas, abandono de las comunidades y sitios en donde consideran a los indígenas como personas de segunda, de tercera si son mujeres"[33]. Por eso llamó a la organización y aceptó ser la "candidata indígena" para señalar la discriminación subyacente entre la sociedad.

Sin entrar en el juego de las redes sociales, donde abundan las caricaturas, burlas e insultos de los cuales ningún candidato escapó, la lectura de las fuentes estudiadas puso en evidencia la dificultad que tuvieron algunos periodistas para denominar a la candidata, por ejemplo al recurrir a la descripción física[34] o al adjetivo "indígena", incluso después de que fuera consensual hablar de "Marichuy" en los encabezados.

32 Karla Linares, "Proceso electoral, un 'gran cochinero' asegura Marichuy", *El Universal*, 2 de mayo de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/proceso-electoral-un-gran-cochinero-asegura-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

33 Yazmín Rodríguez, "Es difícil recolectar las firmas de apoyo para la candidatura: Marichuy", *El Universal*, 20 de diciembre de 2017, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/es-dificil-recolectar-las-firmas-de-apoyo-para-la-candidatura-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

34 Como ejemplo, se puede mencionar la nota de *Proceso* titulada: "Marichuy llama en Chiapas a unificar luchas de los pueblos indígenas", donde tras citar a la candidata, el periodista dice: "[…] concluyó la

Cuadro No. 5
Presencia de Marichuy en los encabezados de la prensa

Fuente	Fórmula Marichuy en encabezados	Otras ocurrencias en encabezados
El País	-sin ocurrencias	-Marichuy Patricio, la candidata indígena (2) -Marichuy Patricio (2) -la aspirante presidencial Marichuy (2)
Proceso	33/43, de las cuales 5 entre comillas: "Marichuy".	-la zapatista Marichuy (1)
El Universal	61/118, de las cuales 13 entre comillas.	-Marichuy, la candidata zapatista (1) -Marichuy, la candidata independiente indígena (1) -candidata zapatista Marichuy (1) -Marichuy, aspirante a candidatura presidencial (1) -la compañera Marichuy (1) -precandidata independiente Marichuy (1)

Fuente: *El País*, *Proceso*, *El Universal*.

Más allá de alguna imprecisión con respecto a su nombre y edad[35], las fuentes estudiadas dieron cuenta de casos en donde hubo algún tipo de discriminación hacia la candidata, sobre todo al inicio de la campaña. *El País* publicó que un banco se negó a abrirle una cuenta, prerrequisito para hacer el registro como aspirante a candidata en el INE. Tras el registro, *El Universal* publicó una serie de *tuits* que circularon en internet, como: "Esa #Marichuy se parece a la que limpia mi casa"[36], que generaron un debate en las redes sociales en torno al racismo en México y a la importancia de esta candidatura. María de Jesús denunció este tipo de comentarios

mujer de piel morena." *Proceso*, 16 de octubre de 2017, https://www.proceso.com.mx/507724/marichuy-llama-en-chiapas-a-unificar-luchas-los-pueblos-indigenas [consultado el: 15/05/2018]. De igual manera, la nota de *Proceso*: '"Descolonicemos el pensamiento capitalista y patriarcal': Marichuy" en la que la periodista remplaza el nombre de la candidata al inicio de la frase al evocar su atuendo: "Falda negra, huipil blanco, collar de piedras rojas y una corona de flores en la cabeza, añadió […]". *Proceso*, 28 de noviembre de 2017, https://www.proceso.com.mx/512973/descolonicemos-pensamiento-capitalista-patriarcal-marichuy [consultado el: 15/05/2018].

35 Como ejemplo, se puede mencionar las nota de *El Universal* del 28 de mayo de 2017: "EZLN elige a 'Marichuy' como candidata para 2018", donde se dice que la candidata tiene 57 años y no 54; la nota del 22 de enero de 2018: "Condena INE agresiones a caravana de precandidata independiente Marichuy", que habla de "María de Jesús Hernández Patricio"; o la nota del 2 de marzo de 2018: "México está preparado para un cambio, dice Rigoberta Menchú", donde se lamenta el accidente que tuvo "la vocera María de Jesús Patricio Jiménez". En cuanto a *Proceso*, se puede señalar la nota del 28 de mayo de 2017: "Indígenas eligen a vocera de su Concejo de Gobierno y aspirante a la presidencia en 2018", donde el periodista escribe "Patricia Martínez", o la del 22 de enero de 2018: "La PGJ de Michoacán investiga robo a periodistas que cubrían la precampaña de Marichuy", que habla de María de Jesús Patricia". Los subrayados son nuestros.

36 *El Universal*, "Se mofan de Marichuy, la candidata indígena independiente", 10 de octubre de 2017, http://www.eluniversal.com.mx/nacion/politica/se-mofan-de-marichuy-la-candidata-independiente-indigena. Véase también Luis Pablo Beauregard, "Una candidata presidencial con proble-

que para ella confirmaban el arraigo del racismo y el machismo en el país; e incluso reprobó la actitud de algunos periodistas, quienes deseosos de fotografiar a la "candidata indígena", le pidieron que en lugar de chamarra usara un rebozo tradicional[37].

LA CANCIÓN DE YUAWI LÓPEZ

En medio del debate sobre la pertinencia de una candidatura indígena, el partido Movimiento Ciudadano buscó capitalizar una imagen multicultural a través de un video en el cual el niño huichol, Yuawi López, vistiendo un atuendo indígena, cantaba una canción que hacía la promoción del partido. El video se difundió a principios del 2018 y se volvió viral en internet, suscitando todo tipo de reacciones[38]. Tras la difusión del *spot*, el director de la Red por los Derechos de la Infancia en México (Redim), Juan Martín Pérez, lamentó que se usara a menores en las campañas políticas y señaló que Yuawi:

> no está hablando de sus preocupaciones ni de sus vivencias como niño indígena, 'no está siendo escuchada su voz, sino es utilizado particularmente como niño talentoso' [...]. 'La diferencia marcada sería que ese niño hable de su realidad, de sus preocupaciones y nos pueda contar su experiencia como niño indígena para ese partido'[39].

Para la ONG, en eso reside la diferencia entre usar al niño como "mascota" electoral e invitarlo a expresarse. Pese a las denuncias, el INE y el Tribunal electoral decidieron que el video no vulneraba los derechos del niño, ya que tanto Yuawi como sus padres aceptaron participar, razón por la cual el *spot* no fue retirado y su éxito dio paso a varias réplicas. Al pactar la alianza con el candidato Ricardo Anaya, el apoyo de este partido se manifestó a través de la aparición, en "Mensaje dirigido a militantes de Movimiento Ciudadano", de Ricardo Anaya acompañando a Yuawi en la canción[40].

Las canciones de propaganda responden a una estrategia política muy difundida en México, en la que se promociona a un candidato o partido a través letras y ritmos pegajosos que, de manera general, carecen de mensaje político. En el video con Ricardo Anaya no es necesario hablar de su propuesta, el candidato sólo acompaña con una guitarra a Yuawi. La última ver-

---

mas de crédito", *El País*, 13 de octubre de 2017, https://elpais.com/internacional/2017/10/11/mexico/1507747812_669389.html [consultados el: 15/05/2018].

37 Véase: Mónica Cruz, "Marichuy Patricio: 'la izquierda en México está muriendo'", *El País*, 5 de diciembre de 2017, https://elpais.com/internacional/2017/12/03/mexico/1512267066_149135.html [consultado el: 15/05/2018].

38 Las tres fuentes consultadas hicieron eco de la difusión viral del video. Véase: "Yuawi, el niño del spot viral de "Movimiento Naranja", *El Universal*, 3 de enero de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/yuawi-el-nino-del-spot-viral-de-movimiento-naranja [consultado el: 04/06/2018]; "'Movimiento naranja': el spot electoral que na na na na nadie se puede sacar de la cabeza", *El País-Verne*, 3 de enero de 2018, https://verne.elpais.com/verne/2018/01/03/mexico/1515008339_641632.html [consultado el: 04/06/2018]. Por su parte, *Proceso* publicó el video dos días después para contextualizar la reacción de una ONG a favor de la protección de los menores.

39 *Proceso*, "ONG deplora que niño huichol Yuawi sea usado por MC como "mascota" de campaña", 5 de enero de 2018, https://www.proceso.com.mx/517421/ong-deplora-que-el-nino-huichol-yuawi-sea-usado-por-mc-como-mascota-de-campana-video [consultado el: 04/06/2018].

40 Véase: *El Universal*, "Yuawi canta junto a Ricardo Anaya", 24 de enero de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/video/elecciones-2018/yuawi-canta-junto-ricardo-anaya [consultado el: 04/06/2018].

sión de la canción combinó un conjunto de ritmos provenientes de todas las regiones del país[41]; asimismo, Yuawi fue acompañado por niños de todo el país, una forma de llamar a la unidad alrededor del candidato de la coalición Por México al frente (PAN, PRD, MC) al tiempo que se destacaba la diversidad cultural de México.

Esta forma de inclusión de los indígenas más que mostrar algún interés por su situación, busca recuperar su apoyo al asociar la imagen de los partidos políticos a la de los pueblos originarios. Yuawi se convirtió en "el niño del Movimiento Naranja", aunque ya antes había animado eventos para otros partidos. Es difícil decir si el video del Movimiento Ciudadano buscó sumarse al impulso que despertó la candidatura de María de Jesús. Lo cierto es que el revuelo mediático provocado por Yuawi contrastó con la situación de abandono y despojo de los pueblos wixárikas[42], a los cuales pertenece, y aunque Yuawi sí habló de su comunidad, su caso muestra que en periodo electoral la voz de los indígenas sirvió menos para denunciar que para cantar canciones.

CONCLUSIÓN

Durante su campaña, María de Jesús demostró que el proceso para autorizar las candidaturas ciudadanas fue diseñado para impedir a los ciudadanos el acceso al poder, que las preocupaciones de los indígenas no tuvieron mayor presencia ni relevancia en el debate nacional porque el foco mediático se centró en las disputas entre candidatos y que no es como interlocutor, sino como animador del espectáculo político que los indígenas pudieron participar en la elección.

Los candidatos se interesaron más por los ataques y las discusiones estériles que por los verdaderos problemas del país. Este silencio es un problema que persiste. Más allá de la candidatura, Marichuy insistió en seguirán recorriendo el país porque no se puede ignorar la situación de dolor que se está viviendo. La certeza del fracaso electoral se conocía de antemano, pues María de Jesús Patricio siempre insistió en que su proyecto era a largo plazo y que el periodo electoral era un llamado a la organización para el futuro.

Su recorrido por el país confirmó también que la situación de los indígenas en 2018 está peor que en 1994, cuando tuvo lugar el levantamiento del EZLN; por esta razón, Marichuy volvió a insistir en que el proyecto del CNI persiste y recordó que tanto ella como los otros concejales indígenas "son como semillas para que florezca la organización y haya vida. Esa organización no es para 2018, sino para después de esa fecha, porque aunque nos hayan dividido podemos juntarnos otra vez, podemos reconstruir"[43].

---

41 Véase: *El Universal*, "Lanzan nueva versión de la canción 'Movimiento Naranja' de Yuawi", 3 de junio de 2018, http://www.eluniversal.com.mx/video/elecciones-2018/lanzan-nueva-version-de-la-cancion-movimiento-naranja-de-yuawi [consultado el: 04/06/2018].

42 Véase: Gloria Reza, "Comunidad wikárika se queja del abandono en que los tiene el gobierno de Jalisco", *Proceso*, 19 de octubre de 2017, https://www.proceso.com.mx/508117/comunidad-wixarika-se-queja-del-abandono-en-los-gobierno-jalisco [consultado el: 04/06/2018]; Gloria Díaz, "Wixárikas denuncian despojo de tierras para favorecer complejos turísticos en Nayarit", *Proceso*, 14 de febrero de 2018, https://www.proceso.com.mx/522642/wixarikas-denuncian-despojo-de-tierras-para-favorecer-complejos-turisticos-en-nayarit [consultado el: 04/06/2018].

43 Raúl Torres, "Marichuy: indígenas, peor que en 1994", *El Universal*, 14 de noviembre de 2017, http://www.eluniversal.com.mx/estados/marichuy-indigenas-peor-que-en-1994 [consultado el: 15/05/2018].

BIBLIOGRAFÍA

El País. Madrid, España. https://elpais.com/ [artículos citados del 15 de octubre de 2016 al 22 de abril de 2018].

Proceso. Ciudad de México, México. https://www.proceso.com.mx/ [artículos citados del 12 de octubre de 2016 al 5 de mayo de 2018].

El Universal, Ciudad de México, México. https://www.eluniversal.com.mx/ [artículos citados del 14 de octubre de 2016 al 2 de mayo de 2018].

Lai Sai Acón Chan

Costarricense. Es Doctora en Literatura Inglesa de la Washington State University (Estados Unidos). Actualmente labora como docente catedrática de la Escuela de Lenguas Modernas de la Universidad de Costa Rica y ocupa el puesto de directora del Instituto Confucio adscrito a dicha universidad. Sus áreas de especialidad son los estudios culturales, el poscolonialismo, los estudios de cine, las literaturas norteamericana e inglesa, la enseñanza del inglés como lengua extranjera y las diásporas chinas de Estados Unidos, Hong Kong y Costa Rica. Actualmente realiza investigaciones para el proyecto de recuperación de la memoria histórica de los chinos de Costa Rica, 1870 a 1950, un proyecto conjunto de la Universidad Bordeaux Montaigne, la Universidad de Costa Rica (UCR) y la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Sus últimas publicaciones incluyen "El papel del Círculo de Comerciantes del Imperio Celeste en el desarrollo socioeconómico de los inmigrantes chinos de Puntarenas, Costa Rica" y "De 'Puntalín' a Guanacaste: El aporte de los inmigrantes chinos al desarrollo socioeconómico de la ciudad de Cañas, Guanacaste."

Andrea Cabezas Vargas

Costarricense. Es Doctora en Artes (Historia, Teoría, Prácticas de las Artes) de la Universidad Michel de Montaigne-Bordeaux III (Francia) y Profesora Investigadora Titular de cine y civilización latinoamericana en el Departamento de estudios hispánicos e hispanoamericanos de la Universidad de Angers (Francia). Es miembro del equipo de investigación 3L.AM (Langues, littératures, linguistique EA 4335) de las universidades de Angers y Le Mans, así como miembro de la Alliance Europa, del Instituto de Estudios Europeos y Globales y de RedISCA (Red europea de investigaciones sobre Centroamérica). Su trabajo de investigación recae principalmente en la relación estrecha que mantiene el cine (tanto en la forma, la estética como en sus temáticas) con la historia y la memoria colectiva de una nación. Sus artículos han sido publicados en algunas revistas tales como *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire, The Journal Studies in Spanish and Latin American Cinéma y CinémAction* así como en monografías consagradas a estudios centroamericanos y estudios sobre el arte.

Arnaud Exbalin

Francés. Es Doctor en Historia de la Universidad de Aix-Marseille (Francia). Es docente de la Universidad Paris Nanterre (Francia) en el Departamento de Historia donde actualmente es Profesor Investigador Titular. Trabaja como investigador en el laboratorio Mondes Américains (http://mondes-americains.ehess.fr/) y es igualmente investigador asociado al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). Se ocupa de temas como ciudades, policía, mestizaje, animales y violencia en contextos urbanos durante el siglo XVIII. Ha sido autor y coautor de varios textos y números de revista como *Polices urbaines recomposées. Les alcaldes de barrio dans les villes hispaniques* con Brigitte Marin (en línea: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, junio de 2017).

José Heriberto Erquicia Cruz

Salvadoreño. Doctor en Historia por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España) y Máster en Historia por la misma universidad. Máster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Guatemala. Máster en Docencia Universitaria por la Universidad Tecnológica de El Salvador y Licenciado en Arqueología por la misma. Director del Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán (2014 a la fecha). Investigador y docente en la Universidad Tecnológica de El Salvador, director de la revista *Anales del Museo Nacional de El Salvador.* Académico de número de la Academia Salvadoreña de la Historia y correspondiente de las Academias de Guatemala, Colombia y España.

Roraima Estaba Amaiz

Venezolana. Es Doctoranda en Historia Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid (España). Licenciada en Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela. Ella ha trabajado en UNICEF por los derechos de los niños indígenas y afrodescendientes en Centroamérica. Sus intereses y temas de investigación están relacionados con la educación intercultural y los derechos de los grupos étnicos en América Latina y el Caribe. En el marco de su tesis doctoral, actualmente analiza la lucha por la ciudadanía y la movilidad social de los negros y pardos en el Circuncaribe de los siglos XVIII y XIX. Ha publicado: "¡Con la Ley y con las armas!: Libertad y estrategias de los esclavos negros y los libres de color en el Circuncaribe colonial tardío (1789-1819)" (2017).

Felipe Javier Galán López

Mexicano. Doctor en Historia y Estudios regionales por la Universidad Veracruzana. Maestro en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey y licenciado en Antropología Social por la Universidad Veracruzana. Profesor investigador en la facultad de Sociología de la Universidad Veracruzana, región Córdoba-Orizaba (2016-2018), en el Tecnológico de Monterrey (2011-2018) y en la Universidad Pedagógica Veracruzana (2017-2018). Actualmente realiza una estancia de investigación posdoctoral en el Colegio de la Frontera Sur, en la unidad Villahermosa Tabasco, con beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) en el programa: "Estancias posdoctorales vinculadas al fortalecimiento de la calidad al Posgrado nacional 2018-2019". El proyecto de investigación que desarrolla tiene como título: "Políticas educativas indigenistas en las regiones chontal, chol y zoque; de la educación moderna al enfoque intercultural en Tabasco, 1940-2005". Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores a partir de enero de 2019 y de la Red nacional de Estudios de los Movimientos sociales desde 2016.

Catherine Lacaze

Francesa. Doctora en Historia de la Universidad de Toulouse 2-Jean Jaurès (Francia) e investigadora asociada al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA-UMIFRE n°16). Fue docente investigadora temporal (ATER) en historia de América Latina en Sciences Po Lyon (2017-2019) y coordinadora del polo para América Central del Instituto de las Américas (IdA) de 2011 a 2014 en la Universidad de Costa Rica. Su tesis recibió el premio Alfred Duméril de la Academia de Ciencias, Inscripciones y Letras de Toulouse y fue publicada en el 2018 en

Presses Universitaires de Rennes con el título: *Francisco Morazán, le Bolívar de l'Amérique Centrale?* Su investigación versa sobre la invención de la nación en América Central desde una perspectiva comparativa, enfocándose en la cultura heroica para el periodo contemporáneo con la fábrica de los héroes nacionales y de los iconos revolucionarios.

Sophie Large

Francesa. Es Doctora en Literatura hispanoamericana y Profesora Titular en la Universidad de Tours (Francia) donde enseña literatura hispanoamericana y traducción. En el campo de la investigación, su trabajo se centra en la literatura queer contemporánea de Centroamérica y del Caribe hispano desde una perspectiva feminista y decolonial. Es autora de una tesis doctoral sobre la escritora nicaragüense Gioconda Belli (2014) y de varios trabajos académicos sobre escritoras como la puertorriqueña Yolanda Arroyo Pizarro, la dominicana Rita Indiana Hernández, la costarricense Anacristina Rossi o la colombiana Albalucía Ángel.

Verónica Murillo Chinchilla

Costarricense. Profesora Asociada en la Universidad de Costa Rica, con diecisiete años de experiencia en docencia de lenguas extranjeras y literatura francesa. Titular de una Licenciatura y una Maestría en Literatura Francesa de la Universidad de Costa Rica, ambas obtenidas con honores. Egresada de la Maestría en Literatura Latinoamericana de la misma universidad y actualmente en proceso de redacción de tesis sobre las figuras infantiles en la narrativa fantástica de Silvina Ocampo. Sus campos de interés abordan la narrativa corta latinoamericana: literatura fantástica, literatura femenina, literatura poscolonial, literatura de la memoria y literatura comparada. Ha publicado diversos artículos sobre estos temas en revistas académicas costarricenses y ha presentado ponencias en encuentros académicos tanto en Costa Rica como fuera de ella.

Carlos Sancho Domingo

Español. Investigador predoctoral en la Universidad de Zaragoza (España) adscrito al programa de Formación del Profesorado Universitario, ha cursado el Máster Interuniversitario en Historia Contemporánea, el Grado en Historia (Premio Extraordinario Fin de Carrera) y la Diplomatura en Biblioteconomía y Documentación. Su actual labor investigadora se centra en la América Latina contemporánea y, más concretamente, en el área centroamericana, sobre la que ha publicado el capítulo ""De Zaragoza a Costa Rica pasando por Chipre": Constantino Láscaris, un aragonés constructor de la moderna identidad nacional costarricense" (2017) y el artículo "Constantino Láscaris Comneno y el pensamiento político centroamericano" (2016). También ha trabajado la temática local, destacando la monografía *Eugenio Láscaris-Comneno: el aragonés que pretendió el trono de Grecia* (2017) publicada por la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza y el artículo "De la Cofradía de los notarios reales de Zaragoza (1396) a la de los notarios causídicos o de procuradores (1560)" (2012). Es investigador del proyecto "Política, Historiografía y Derecho: intercambios internacionales y "superación del pasado" en los siglos XIX y XX. España, Europa y América Latina" de la Universidad de Zaragoza.

Marc Sefil

Francés. Es subdirector de un instituto de enseñanza secundaria en Martinica (Francia). Enseñó la historia y la geografía en escuelas secundarias durante veinte años en Guyana francesa, Guadalupe y Martinica. En 1999, bajo la dirección de los profesores Lucien Abenon y Alain Yacou (Universidad de las Antillas y la Guyana francesa), obtuvo su Máster Caribe, América Latina y del Norte –opción de Historia y Antropología del Caribe– con el tema de la tesina: *El problema negro en Cuba en las tres primeras décadas del siglo XX (1898-1933).* Su primer libro trata de la *Evolución institucional y política de las Antillas francesas* y fue publicado en 2003. La segunda obra se titula *Los negros en Cuba a principios del siglo XX (1898-1933). Marginación y lucha por la igualdad* y fue divulgado en 2004. Sus investigaciones actuales se centran en la emigración y el establecimiento de los martiniqueses y guadalupeños en Cuba, especialmente en la provincia del Oriente (Santiago de Cuba), durante la primera mitad del siglo XX.

Ronald Soto-Quirós

Costarricense y francés. Doctor en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad Michel de Montaigne-Bordeaux 3 (hoy Universidad Bordeaux Montaigne). Máster en Historia y Civilizaciones de la Universidad Toulouse II-Le Mirail (hoy Universidad Toulouse-Jean Jaurès). Bachiller y Licenciado en Historia de la Universidad de Costa Rica. Es Docente Investigador en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos del Instituto Universitario de Tecnología de Bordeaux de la Universidad de Bordeaux donde imparte cursos sobre España e Hispanoamérica. Encargado de relaciones internacionales con los países hispánicos. Investigador del grupo "Recherches Américanistes" del laboratorio pluridisciplinario sobre la Península Ibérica y América Latina AMERIBER EA 3656 de la Universidad Bordeaux Montaigne. Sus temas de investigación se ocupan especialmente de la historia de América Central (siglos XIX-XX): nación y nacionalismo; mestizaje; categorías étnico-raciales; biopolítica, migraciones internacionales; viajeros y relatos de viaje y; representaciones de América Central en Francia.

Sarah Tlili

Francesa. Se licenció en Historia y Lengua y Civilizaciones Anglosajonas en la Universidad de Nanterre (Francia) en el 2016. Cursó el último semestre en la Universidad de Otago (Nueva Zelanda) como parte de un programa de intercambio universitario en Historia. En el 2017, empezó sus estudios de posgrado en Historia en la Universidad de Nanterre, tomando como terreno de investigación México durante el período colonial. Sus primeros estudios se enfocaron en las clasificaciones socio-raciales existentes en la documentación administrativa del siglo XVIII y, más precisamente, en los bandos emitidos por las autoridades de la Ciudad de México. Actualmente sus investigaciones abarcan temas relacionados con el ambulantaje en la Ciudad de México colonial y con las creencias populares y relatos mágico-religiosos en el oriente de México.

Ronny J. Viales-Hurtado

Costarricense. Doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Profesor Catedrático de la Escuela de Historia; del Posgrado Centroamericano en Historia e investigador del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC), Universidad de Costa Rica. Actualmente es el Secretario Ejecutivo de la Asociación de Historia Económica del Caribe. Ha sido galardonado con los siguientes premios: Premio Aquileo J. Echeverría en la rama de Historia (1998) (Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Costa Rica); Premio Cleto González Víquez (2003) (Academia de Geografía e Historia de Costa Rica) y Premio al Investigador de la Universidad de Costa Rica, Área de Ciencias Sociales (2012). Entre sus últimas publicaciones están: Viales-Hurtado, Ronny. "América Central y sus (inter)contextos. Entre la Historia mundial, la Historia global y el giro espacial". En: Díaz Arias, David y Ronny Viales-Hurtado (ed.). *Historia global y circulación de saberes en Iberoamérica. Siglos XVI-XXI* (San José, C.R.: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2018), 47-74 y; Viales-Hurtado, Ronny y Sofía Cortés. "América Central: coyunturas críticas, conflictos sociopolíticos y democracia (1940-2016). El contexto de la construcción de la cultura política de la confianza/desconfianza (trust/distrust)". En: Quinteros, María Cristina y Luiz Felipe Viel (organ.) (Maringá, Paraná, Brasil: Ed. UEM-PGH-História; San José, C.R.: UCR/CIHAC, 2018), 271-328.

Julio Zárate

Mexicano. Es Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad Paul Valéry–Montpellier III (Francia). Es Profesor Investigador Titular en lengua y civilización hispanoamericana en el departamento de LEA (Lenguas Extranjeras Aplicadas) en la Universidad Savoie Mont-Blanc (Francia). Es investigador del laboratorio LLSETI (Laboratoire Langages, Littératures, Sociétés, Études Transfrontalières et Internationales EA 3706) de la misma universidad. Zárate ha participado en una treintena de coloquios, congresos y jornadas de estudios dedicados principalmente al estudio de la literatura hispanoamericana. Sus ejes de investigación comprenden la literatura hispanoamericana contemporánea, las diferentes manifestaciones de la ironía, las relaciones entre la literatura y el periodismo y las representaciones de la migración, de la frontera y de la violencia en México y en América central.